



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS
ÉTNICOS E AFRICANOS**

ANSEL JOSEPH COURANT

CONSCIENTIZAÇÃO BRANCA EM ESPAÇOS DE CAPOEIRA:

**PERCEPÇÕES DE PRIVILÉGIO ENTRE BRANCOS
QUE CONVIVEM COM NEGROS**

Salvador
2018

ANSEL JOSEPH COURANT

CONSCIENTIZAÇÃO BRANCA EM ESPAÇOS DE CAPOEIRA:

**PERCEPÇÕES DE PRIVILÉGIO ENTRE BRANCOS
QUE CONVIVEM COM NEGROS**

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientadora: Prof^a Dr^a Paula Cristina da Silva Barreto

Salvador
2018

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Courant, Ansel Joseph

Conscientização branca em espaços de capoeira:
Percepções de privilégio entre brancos que convivem
com negros / Ansel Joseph Courant. -- Salvador, 2018.
232 f.

Orientadora: Paula Cristina da Silva Barreto.
Dissertação (Mestrado - Programa Multidisciplinar
de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos) --
Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia
e Ciências Humanas, 2018.

1. branquitude. 2. privilégio. 3. capoeira. 4.
convivência inter-racial. I. Barreto, Paula Cristina
da Silva. II. Título.

ANSEL JOSEPH COURANT

**CONSCIENTIZAÇÃO BRANCA EM ESPAÇOS DE CAPOEIRA:
PERCEPÇÕES DE PRIVILÉGIO ENTRE BRANCOS
QUE CONVIVEM COM NEGROS**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia.

Aprovada em 25 de setembro de 2018.

Paula Cristina da Silva Barreto - Orientadora
Doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Profª da Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Rosângela Costa Araújo
Doutora em Educação pela Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Profª da Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Suzana Moura Maia
Doutora em Antropologia pelo Graduate Center, City University of New York, Estados Unidos
Profª da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Martine, por me colocar neste mundo e lutar sempre para minha vida ser de inteligência e de alegria. Se não fosse por você, eu não existiria.

Ao meu pai, Joe, por ter sempre me apoiado, mesmo quando eu não sabia.

À minha irmã, Olivia, pelo seu sarcasmo. Ao meu padrasto Mike, por sempre estar do meu lado.

Ao Mestre Renê Bitencourt, por tudo que já me ensinou. Se não fosse pelo senhor, esta dissertação não existiria. Espero poder retribuir em dobro todo seu apoio e carinho.

À Profa. Paula Cristina da Silva Barreto (Mestra Paulinha), minha orientadora, por me guiar sempre com calma no mar acadêmico. Seus conselhos e ensinamentos me levaram no caminho certo!

Ao George Hora, por ser um verdadeiro amigo e um dos meus amigos mais verdadeiros.

Às minhas irmãs e irmãos da ACANNE, a Associação Capoeira Angola Navio Negreiro, sob a liderança do Mestre Renê, por me ensinar o que é família. Se eu fosse escrever um agradecimento para cada uma e cada um de vocês, seria mais longo do que a dissertação.

A cada uma das seis pessoas que entrevistei, pelo seu tempo e a sua disposição. Espero que esta pesquisa seja um aprendizado para todos nós!

À Professora Rosângela Costa Araújo (Mestra Janja) e à Professora Suzana Moura Maia, por seus comentários, críticas e contribuições na defesa desta dissertação. Ao Professor Osmundo Pinho e mais uma vez à Professora Rosângela Costa Araújo por terem lido, comentado e criticado uma versão anterior desta dissertação no Exame de Qualificação.

Ao Jorge Hilton de Assis Miranda, pelas suas orientações críticas no campo da pesquisa brasileira sobre a branquitude.

À Professora Patrícia Godinho Gomes, por me lembrar que de fato o conhecimento acadêmico tem como ser um processo anti-hegemônico, colaborativo e humano.

À Dóris Dias dos Santos, pela luta compartilhada nesse caminho acadêmico. E pela revisão ortográfica, feita com um carinho e detalhe impressionante.

À Isiane Santos Silva, por se tornar meu irmão mais velho.

À Ludmila Bitencourt, por me ensinar sobre o respeito e sobre a liberdade.

À Ádila Barreto, pelas trocas, encontros e desencontros, palavras e silêncios; pelos aprendizados verdadeiramente colaborativos; por descobrir comigo que a responsabilidade pode ser força!

À Stephanie Moreira, por falar a mesma linguagem do silêncio. Ao Tito, pela sua curiosidade!

À Juliana Fonseca Oliveira de Melo, pelo intercâmbio, e por me ajudar a encontrar o meu caminho.

À Jéssica Paranaguá, por sugerir que eu perguntasse sobre os incômodos dos brancos. E por me entender.

À Júlia Guedes, pela conversa sobre os homens brancos na capoeira não serem questionados da mesma forma que as mulheres brancas são.

À Larissa Almeida, por me tolerar. E pela colaboração ao longo desses dois anos!

À Aline Lobo, pela conversa sobre a categorização da branquitude enquanto ferramenta para nomear e des-normalizar o privilégio.

Às colegas e aos colegas do Pós-Afro que ainda não nomeei, especialmente Cristiane Querino, pelo carinho e a canjica; Paula Gabriela, pelos desabafos; Hugo Mansur, pela sua companhia no primeiro ano; e Letícia Conceição e Camila Moreira, pela amizade.

Ao Prof. Jesiel Oliveira, à Lindinalva Barbosa e ao Thiago Menezes pela ajuda com a burocracia acadêmica.

Ao Prof. Stephen Rohs, meu orientador na graduação, e também à Profa. Jennifer Goett, ao Prof. Rod Phillips e à Profa. Colleen Tremonte. Vocês tiveram um papel central na minha trajetória epistemológica, política e geográfica!

À professora Cynthia Simmons e ao professor Rodrigo Pinto, pelo seu trabalho na organização e realização do intercâmbio CAPES-FIPSE em 2012 que me levou ao Brasil pela primeira vez e me colocou na trajetória que culminou nesta dissertação.

À Teri, Paula e Leah, por ter me acolhido como parte da família nesses tempos decisivos. Também à Júlia Aaron, pelas dicas simples e práticas nessas últimas fases da escrita!

Às amigas e amigos: Alina Cecilia Sosa, pela ajuda nas transições; Luciana Xavier dos Santos, pela sua postura e o seu cuidado; Adriano Santos, pelo acolhimento e a sensibilidade; Ismael Silva, por incomodar quem precisa ser incomodado, que por vezes sou eu; Marcos Napoleão, pelo carinho e apoio; Rani Teles, por existir; Emerson Reis, pelas trocas e aprendizados; Uine Suane, pela inspiração; Paty Cavalcante, pelas conversas de madrugada; Tamar Almeida, por brilhar; Lorene Alves, por voar; Arjuna, por me desembaraçar; Emerson Dias, pela ajuda com os contatos.

A essas e tantas outras pessoas que não nomeei aqui: Gratidão.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Agradeço à fundação CAPES, do Ministério da Educação do Brasil, pela bolsa de mestrado que possibilitou esta pesquisa. A oportunidade de fazer mestrado na UFBA não teria sido possível para mim sem esse apoio financeiro. Por extensão, ofereço meus agradecimentos mais sinceros a todas as pessoas que, mesmo nem sabendo, nem necessariamente querendo, acabaram me sustentando pelos últimos dois anos com o dinheiro dos seus impostos. Estou ciente da dívida e pretendo retribuir.

RESUMO

Nesta dissertação, analiso os significados subjetivos dos privilégios nas perspectivas de capoeiristas brancas e brancos. A parte bibliográfica focaliza no campo brasileiro dos estudos da branquitude, branquidade e brancura, e examina questões de terminologia, o conceito de "invisibilidade", uma abordagem interseccional ao privilégio e as conexões entre os estudos da branquitude e do antirracismo. Esta dissertação também está contextualizada no campo de pesquisa sobre a capoeira. Na parte empírica, analiso seis entrevistas qualitativas que realizei com capoeiristas brancas e brancos em Salvador, Bahia, além de colocar em questão minha própria perspectiva enquanto estrangeiro branco no contexto soteropolitano. Das entrevistas, surgiram questões sobre identificação racial, as percepções de privilégios e a convivência inter-racial na capoeira enquanto espaço da cultura negra brasileira. A convivência com pessoas negras na capoeira, e os questionamentos e incômodos envolvidos, faz parte de um processo de conscientização em que nós, as pessoas brancas neste estudo, começamos a enxergar nossas posições de privilégio interseccional.

Palavras-chave: branquitude, privilégio, capoeira, convivência inter-racial

ABSTRACT

In this master's thesis, I analyze the subjective meanings of privileges in the perspectives of white *capoeira* practitioners (*capoeiristas*). The bibliographic component focuses on the field of Brazilian whiteness studies (*estudos da branquitude*), and examines issues of terminology, the question of “invisibility”, an intersectional approach to studying privilege, and the connections between whiteness studies and anti-racism studies. This thesis is also contextualized in the field of *capoeira* research. In the empirical section, I analyze six qualitative interviews that I performed with white *capoeiristas* in Salvador, Bahia, Brazil, while simultaneously examining my own perspective as a white foreigner in the context of Salvador. Principal themes that emerged from the interviews regard racial identification; perceptions of privileges; and inter-racial coexistence in *capoeira* as a space of Brazilian black culture. Learning and practicing together with black people in the everyday of *capoeira*, as well as the questioning and discomforts that this can involve, forms part of a consciousness-building process in which we, the white people analyzed in this study, begin to perceive our positions of intersectional privilege.

Key words: whiteness, privilege, *capoeira*, inter-racial coexistence

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Informações demográficas das entrevistas.....	140
Quadro 2	Privilégios nomeados pelas/os entrevistadas/os.....	161
Quadro 3	A capoeira nas vidas das pessoas entrevistadas.....	183

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 NOMEANDO O BRANCO E O PRIVILÉGIO BRANCO: CRÍTICAS E SILENCIAMENTOS DA BRANQUITUDE.....	29
1.1 METODOLOGIA DA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA.....	30
1.2 BRANCURA, BRANQUITUDE E BRANQUIDADE.....	33
1.3 DISTINÇÕES CONCEITUAIS ENTRE BRANCOS.....	39
1.4 METÁFORAS DA INVISIBILIDADE E INVISIBILIZAÇÃO DA BRANQUITUDE.....	50
1.5 SILÊNCIO E INVISIBILIZAÇÃO.....	54
1.6 INVISIBILIDADE E NEUTRALIDADE.....	57
1.7 SILÊNCIOS E DESLOCAMENTOS ESTRATÉGICOS.....	59
1.8 DE 'INVISIBILIDADE' PARA CEGUEIRA, DE 'NEUTRALIDADE' PARA SILENCIAMENTO.....	64
2 INTERSECCIONALIDADE E DESLOCAMENTO ESTRATÉGICO DO PRIVILÉGIO BRANCO.....	70
2.1 BRANQUITUDE E GÊNERO.....	72
2.2 BRANQUITUDE E CLASSE.....	87
2.3 BRANQUITUDE E NACIONALIDADE.....	97
2.4 CONCLUSÕES.....	100
3 BRANQUITUDE, RACISMO ANTINEGRO E ANTIRRACISMO NEGRO NO BRASIL.....	102
4 A CAPOEIRA E A PESQUISA.....	121
5 "PORQUE ME DISSERAM QUE SOU BRANCO": (DES)IDENTIFICAÇÕES COM A BRANQUITUDE.....	134
5.1 METODOLOGIA E CARACTERÍSTICAS DAS ENTREVISTAS QUALITATIVAS.....	134
5.2 "HÁ POUCO TEMPO ATRÁS FOI QUE EU PASSEI A ME RECONHECER COMO BRANCA":	

	PROCESSOS DE AUTOIDENTIFICAÇÃO RACIAL.....	140
5.3	"É COMPLICADA UMA PERGUNTA DESSA AQUI NO BRASIL": O CONCEITO DE MISTURA NAS AUTOIDENTIFICAÇÕES.....	150
5.4	"SER BRANCO NO BRASIL É PRIVILÉGIO": SIGNIFICADOS DE SER BRANCO(A) NO BRASIL.....	155
6	"QUANTO MAIS BRANCO, MAIS PRIVILÉGIO": PERCEPÇÕES DE PRIVILÉGIOS NO COTIDIANO.....	161
6.1	"UMA ESPÉCIE DE CREDIBILIDADE": PRIVILÉGIOS DO DIA-A-DIA.....	162
6.2	"A GENTE FAZ ISSO PRA PROTEGER AS PESSOAS COMO VOCÊ": ABORDAGENS POLICIAIS.....	169
6.3	O PRIVILÉGIO COMO "PESO".....	173
6.4	"TRANSITAR LIVREMENTE PELO ESPAÇO": O PRIVILÉGIO DE FUGIR DOS PRIVILÉGIOS.....	174
6.5	CONCLUSÃO.....	181
7	"NÃO SEI SE SEGREGAÇÃO É A PALAVRA CERTA": CONVIVÊNCIA E INCÔMODO.....	182
7.1	A CONVIVÊNCIA DE BRANCOS EM ESPAÇOS DE CAPOEIRA.....	182
7.1.1	"Ela meio que me define": A capoeira na vida.....	184
7.1.2	"Todo mundo colabora da maneira que pode": A vida na capoeira.....	188
7.1.3	"Eu nunca tinha pensado sobre isso": Raça e racismo na convivência.....	191
7.2	QUESTIONAMENTO E DESCONFORTO.....	197
7.2.1	"Eu fui muito bem recebido mas eu fui muito questionado": Branco questionados.....	200
7.2.2	Alice, "Era um sentimento eterno de dívida": Cobrança, desconforto e afastamento.....	203
7.2.3	Rodrigo, "Esses desconfortos que aconteciam, hoje em dia não acontecem mais": Ruptura e segregação.....	206
7.3	CONCLUSÃO.....	214
	CONCLUSÕES.....	218
	REFERÊNCIAS.....	220
	APÊNDICE.....	229

INTRODUÇÃO

Nesta dissertação, investigo as maneiras que os brancos no Brasil se relacionamos com o racismo e o privilégio. Focalizo nas pessoas brancas que participam da "cultura negra" brasileira, especificamente a capoeira. O tema surgiu a partir da minha própria experiência no grupo ACANNE, um grupo de Capoeira Angola da linhagem de Mestre Renê, Mestre Paulo dos Anjos, Mestre Canjiquinha e Mestre Aberrê. Minha participação no grupo é uma convivência que me proporciona um olhar mais crítico e consciente sobre meu papel enquanto branco nas sociedades racistas (Estados Unidos e Brasil) de que faço parte. Com esta dissertação, visei entender melhor como brancos se relacionam com o protagonismo negro em espaços que não são estruturados pela hegemonia branca. Apesar de sermos privilegiados pelo racismo, esses espaços possibilitam caminhos para nós, brancos, participarmos do antirracismo?

Faço esta pesquisa a partir da minha própria experiência e posição social enquanto estrangeiro, branco, de classe média. Não é uma pesquisa 'objetiva', mas sim metódica e científica. Um aspecto central da abordagem científica desta pesquisa é o questionamento crítico do papel da posição social do(a) escritor(a) na produção do conhecimento. Sou branco, portanto minha análise sobre o racismo, antirracismo e privilégio é feita a partir da minha experiência de vida enquanto ser racializado-branco. Em vez de produzir uma fachada de objetividade, pretendo analisar conscientemente as formas que minha posição no mundo social influem no conhecimento que produzo.

Minha trajetória na pesquisa sobre branquitude começou, de uma forma, quando nasci. Ao entrar no mundo, meu corpo já tinha sido significado como "branco" no contexto de uma sociedade racializada, ou seja, uma sociedade estruturada concretamente pela construção social de raça. Minha experiência de vida num corpo significado como "branco" e "masculino" é, inevitavelmente, o ponto de partida, seja explicitamente ou silenciosamente, para qualquer análise que eu fizer.

Cresci em uma pequena vila rural, quase exclusivamente de pessoas brancas, no interior do estado de Michigan, nos Estados Unidos, com uma população de aproximadamente três mil pessoas na minha municipalidade. Passei minha infância e o ensino básico exclusivamente entre pessoas brancas. Minha família é branca, e eu também sou. Sou descendente de alemães e poloneses.

Não existiu nenhuma interação com pessoas negras ao longo da minha infância; nem havia nenhuma pessoa negra no meu cotidiano. Isso significa que as pessoas negras não

ocupavam nem posições de autoridade *nem* posições subalternas no meu cotidiano. O que eu sabia delas e do racismo anti-negro veio através da televisão e das aulas na escola. Na televisão, lembro principalmente de me divertir assistindo *The Cosby Show* e *Fresh Prince of Bel-Air*, duas séries com famílias e pessoas negras como protagonistas.

Na escola, ensinaram sobre a escravidão como parte da história do país, e essa foi retratada como algo que acabou quando houve abolição, não deixando qualquer legado significativo. O Racismo era mais uma questão da história, do que uma questão contemporânea. Também aprendi de forma despolitizada sobre a segregação institucionalizada e o movimento *Civil Rights* dos Estados Unidos, principalmente sobre Martin Luther King Jr. e as táticas de não-violência. Os aspectos do movimento negro, os quais questionam a própria nação e governo estadunidenses, nunca foram discutidos na escola.

Inclusive, a escravidão, a segregação e o racismo foram geralmente retratados como fenômenos restritos ao Sul do país, como se o Norte (onde eu cresci) fosse um paraíso livre dele. Foi para o Norte que as pessoas escravizadas foram quando fugiram dos senhores no Sul, assim indicaram os livros de história, implicando que era uma terra livre de opressão racial. Além desse viés regional, o racismo foi apresentado como uma manifestação individual de preconceito, e não como uma questão social estrutural, especialmente no Norte.

Porém, basta ler a autobiografia de Malcolm X (X; HALEY, 1964) para entender como o discurso do Norte 'não racista' mascara uma realidade profundamente enraizada no racismo. O próprio Malcolm X passou o início da infância dele a menos de uma hora de viagem da casa onde cresci. Ele relata que o pai dele foi assassinado por *white supremacists*. De fato, a vila ao lado da minha já foi a casa sede do líder do Ku Klux Klan de Michigan, e esse homem faleceu no mesmo ano em que nasci.

Mas esse racismo não existiu só por parte de indivíduos ou grupos isolados. Apesar da narrativa de que a segregação institucionalizada estava concentrada no Sul, vemos que havia segregação residencial na região da minha infância. Um exemplo é a cidade de East Lansing, ao lado do capital do estado. Em 1928, Earl Little, o pai de Malcolm X, comprou uma casa nessa cidade. Em 1929, recebeu uma ordem judicial para sair da casa e do bairro. O documento oficial do governo disse que “essa terra nunca será alugada, vendida ou ocupada por qualquer raça além da raça caucasiana” (CASTANIER, 2015, tradução minha). Num artigo sobre a segregação residencial na região, Bill Castanier (2015) indica que antes da família de Malcolm X ter tempo para sair da casa (se é que saíam), a casa foi incendiada e totalmente destruída. Nos anos sessenta, durante o movimento dos direitos civis dos Estados Unidos, houve mobilização por parte de estudantes universitários para que a municipalidade

proibisse a discriminação racial na venda de casas. Mas isso só aconteceu no ano de 1968, através de uma lei federal que fez o governo da cidade ceder.

Portanto, embora minha infância tenha sido marcada não só pela ausência de pessoas negras, como também pela relativa ausência de estereótipos sobre pessoas negras (negativos ou positivos), essa ausência pode ser entendida como parte de uma segregação racial histórica que produziu a homogeneidade da vila branca na qual cresci. (Isso sem entrar na questão de como uma terra ocupada anteriormente por diversos povos indígenas veio a ser ocupada quase exclusivamente por brancos.) Diferente de David Roediger (2007, p. 3), não cresci com a presença de piadas, comentários e termos racistas no dia-a-dia da infância.

Tudo isso significa que, no meu cotidiano consciente, o racismo anti-negro constituía uma "não-questão", e algo inconcebível enquanto atitude ou discurso; mas que, ao mesmo tempo, a ausência de preconceito e discriminação explícita foi produto de uma segregação espacial de grande escala. Talvez seja bastante ilustrativo o fato de eu não saber que já havia existido segregação residencial institucionalizada em East Lansing, até o momento que comecei a escrever o presente texto. De fato, essa história silenciada (ou, pelo menos, silenciada na minha educação e experiência de vida enquanto pessoa branca) está sendo revisitada hoje em dia, a partir, por exemplo, do reconhecimento oficial em janeiro de 2018 de Alex Hosey, um estudante negro de colégio público que escreveu uma carta demandando que a cidade pedisse desculpas e obrigasse as escolas públicas a ensinar sobre a história de segregação e racismo na região (LACY, 2018). De uma forma, apesar da minha trajetória ter me levado à pesquisa sobre branquitude num caminho bem individual, por outro lado, as questões de racismo e privilégio branco se tornaram centrais nos Estados Unidos ao longo dos últimos anos, com a visibilidade nacional de movimentos sociais como Black Lives Matter.

Talvez para leitora(e)s brasileira(o)s, que associam os Estados Unidos com racismo institucional, a história da segregação institucionalizada na minha região não seja surpresa nenhuma. Para mim, porém, depois de ter sido ensinado ao longo da minha vida que o racismo não fazia mais parte da minha região e que minha região tinha sido um refúgio para pessoas que conseguiram fugir da escravidão, o processo de aprender sobre a história silenciada do racismo local tem sido um caminho bastante emocional, em momentos uma tristeza manifestada em lágrimas: o processo de se descobrir na posição de opressor, depois de ter anteriormente acreditado que não fazia parte diretamente nessa opressão, pelo menos na escala local. Será que é assim também o "descobrir-se branco/a" de pessoas brasileiras brancas se conscientizando dos seus privilégios pela primeira vez depois de ter acreditado que o Brasil fosse um país livre de preconceito?

O início da faculdade marcou uma mudança importante na minha experiência racializada de vida, pois também saí da vila rural de minha infância, quando me mudei para a residência estudantil no campus da universidade. Minha faculdade se auto-retrata como uma "faculdade residencial" (um *Residential College*), e pelos primeiros dois anos morei no mesmo prédio onde havia as salas de aula das minhas disciplinas. Considero importante indicar, aqui, o contexto demográfico e racial da minha vida na universidade, pois um ponto de partida principal desta dissertação é que a produção de conhecimento é sempre situada num contexto social (racial, de gênero, de classe, etc).

A cidade da minha universidade, East Lansing, atualmente é vista como uma 'cidade universitária', habitada principalmente por estudantes, professore(a)s e pessoas que se formaram nessa universidade. A cidade faz parte da região metropolitana de Lansing, capital do Estado de Michigan, com uma população de 450 mil habitantes, em comparação a Salvador, que tem uma população de aproximadamente 4 milhões de habitantes na região metropolitana, ou seja, quase dez vezes o tamanho da cidade de Lansing.

A cidade de Lansing tem uma população de pessoas negras, mas é uma população bastante afastada da universidade, em termos espaciais e sociais, pelo menos na minha experiência vivida. Foi até me formar e trabalhar numa ONG que comecei a transitar pela região de Lansing que tem uma população negra prevaiente. Provavelmente grande parte dos alunos brancos da universidade passam os quatro ou cinco anos da sua graduação sem nunca ter pisado na região predominantemente negra da cidade.

Ou seja, mesmo quando me mudei de casa para um contexto mais 'diverso', mais do que a vila da minha infância, pelo menos, a minha formação acadêmica se efetuou num contexto ainda bastante segregado.

No contexto mais amplo, segundo o censo estadunidense, nos Estados Unidos existem entre 61% e 77% de pessoas brancas (dependendo se as pessoas brancas "hispanicas" são inclusas, ou não, nessa categoria "branco") e 13% de pessoas afro-americanas. Michigan, meu estado, tem entre 75-80% de pessoas brancas e 14% de pessoas afro-americanas. Ou seja, é um estado um pouco mais binário (em termos de branco-negro), e com uma proporção maior de brancos em relação aos negros, em comparação com o país como um todo.

Em termos da universidade onde me graduei, entrei no ano de 2010, onde 79,5% dos(as) alunos(as) eram *White*/brancos(as), e 7,6% eram *Black*/afro-americanos(as) (OFFICE FOR..., 2011, p. 9). Ou seja, entre as(os) alunas(os), a proporção de brancos era aproximadamente igual a do Estado de Michigan, enquanto a proporção de negros era um pouco mais que metade da proporção populacional do Estado. No caso, outros grupos minoritários, inclusive

estrangeiros, tinham mais acesso à universidade que pessoas negras. Aparentemente, essa universidade não se constitui como um espaço de presença desproporcional de pessoas brancas, mas sim como um espaço em que as pessoas negras são, relativamente, se não totalmente, excluídas.

Em termos dos funcionários da universidade, a reitora da universidade, Lou Anna K. Simon, é branca e ocupou essa posição de liderança de 2005 a 2018. Entre os(as) professores(as) e administradores(as), 75,3% são brancos(as) e 5,3% são *Black*/afro-americanos(as) (OFFICE FOR..., 2011, p. 4). Mais uma vez, a proporção de brancos é aproximadamente igual a do Estado, mas a proporção de pessoas negras é ainda menor, um pouco mais de um terço da proporção estadual. Para resumir, se pessoas negras tivessem oportunidades iguais, a universidade teria quase duas vezes a proporção de alunos(as) negros(as) e quase três vezes a proporção de professores(as) negros(as).

Em termos dos funcionários da universidade, além de professores e administradores, vemos, talvez surpreendentemente, que 84,5% deles são brancos e 6,5% são negros. Ou seja, existe uma proporção *maior* de funcionários brancos do que professores e administradores brancos, e a proporção de funcionários negros fica num meio-termo entre a proporção de professores e a proporção de estudantes.

Na estatística especificamente de funcionários de limpeza e manutenção (*service maintenance*), vemos que 26,4% eram 'minorias' (ou seja, não-brancos), e 73,6% eram brancos.¹ Ou seja, entre cada 10 funcionários de limpeza e manutenção, 7 são brancos e 3 não-brancos. Embora a proporção dos funcionários não-brancos de limpeza e manutenção seja duas vezes a proporção de pessoas afro-americanas na população em geral, ainda assim, os brancos constituem a maioria, mesmo nessa posição subalterna de trabalho na universidade.

Não achei estatísticas sobre a composição étnico-racial de outras faculdades individuais, mas na minha perspectiva, minha faculdade parece ter sido mais 'branca' do que algumas outras partes da universidade. Nas aulas que fiz, lembro de conviver com mais estudantes estrangeiros (inclusive africanos) do que afro-americanos. No segundo ano da faculdade, compartilhei o quarto na residência universitária com um colega chinês que foi aos Estados Unidos para fazer o ensino superior. Meus professores, inclusive os estrangeiros, eram quase todos brancos. Das(os) 20 professoras(es) estadunidenses que me deram aula ao longo da graduação, todas(os) eram brancas(os). Dez eram mulheres cis e dez eram homens cis. Dos

1 Por algum motivo, na publicação estatística da universidade, não reportaram a porcentagem de funcionários negros de manutenção e serviço; só falaram a porcentagem de "minorias", que basicamente significa qualquer pessoa não branca. Na minha experiência individual, os funcionários da limpeza e manutenção eram pessoas principalmente brancas, mas também negras e "hispânicas".

seis professores estrangeiros que me deram aula, cinco eram brancos: duas brancas colombianas, dois brancos brasileiros e um branco russo.² O único professor não-branco que me deu aula era palestino (não era branco, mas também não era negro).

Além dele, então, todos os meus professores eram brancas e brancos, com a exceção parcial, talvez, de uma doutoranda negra que contribuiu como professora-assistente numa disciplina, e um professor negro que fez duas ou três palestras ao longo do semestre de uma outra disciplina. Meu orientador era um homem branco. Portanto, mesmo que a universidade como um todo não tenha sido totalmente segregada em si, minha experiência individual como aluno foi caracterizada pela ausência quase completa de pessoas negras como docentes.

Mesmo num contexto relativamente segregado, com brancos nas posições de 'protagonismo epistemológico', a faculdade me proporcionou uma desconstrução de mitos e pressuposições sobre diferentes processos sociais como classe, raça e gênero. Se o racismo é muitas vezes silenciado no Brasil como parte da ideologia da democracia racial, nos Estados Unidos o silenciamento mais forte de todos é das desigualdades de classe, e foi no primeiro semestre da faculdade que fui exposto a um questionamento explícito e rigoroso da ideologia do *American Dream* (Sonho Americano), a ideia de que todas as pessoas no país supostamente teriam oportunidades iguais, e que as pessoas ricas seriam ricas por se esforçar mais (e não por herança e desigualdade estruturada). O questionamento da ideologia de mobilidade social também envolveu discussões de racismo, e foi nessa disciplina que li bell hooks pela primeira vez. Ou seja, já no início da minha trajetória acadêmica universitária em 2010, as discussões de desigualdades sociais, raciais e de gênero já estavam conectadas de forma interseccional na sala de aula.

A consciência crítica do processo da escrita, desenvolvida quando trabalhava numa consultoria voltada a isso na faculdade, e também na temática da minha monografia, tem influenciado bastante a trajetória que me levou à investigação da branquitude, pois os estudos da branquitude no Brasil ativamente questionam a forma que a posição social racializada de pesquisadores(as) estrutura a produção de conhecimento. Guerreiro Ramos (1957), Ana Laborne (2014) e Lourenço Cardoso (2014b), por exemplo, estudaram especificamente o impacto da branquitude na produção acadêmica de brancos sobre "o negro" e sobre as relações raciais. Esse tipo de análise, da escrita e produção acadêmica como uma relação de poder que faz parte de desigualdades e opressões, já fazia parte do papel central na minha formação acadêmica antes da minha entrada especificamente no tema do privilégio branco.

2 Na época, os professores e as professoras branco/as latino-americano/as *não eram* branco/as na minha perspectiva, mas hoje em dia considero todos como brancos e brancas, por causa da minha vivência em Salvador e meus estudos sobre raça e racismo na América Latina.

As relações raciais e o racismo foram os temas que mais marcaram a minha primeira experiência em Salvador e no Brasil, quando viajei com uma bolsa de intercâmbio fruto da colaboração entre a FIPSE dos Estados Unidos e a CAPES do Brasil. O intercâmbio começou com a leitura em inglês do livro de Edward Telles, *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil* (O Significado da Raça na Sociedade Brasileira). Ou seja, antes de ser exposto à ideologia da democracia racial brasileira, já fui exposto a esse livro de Telles, onde ele critica as abordagens que comparam Brasil e os Estados Unidos e que simplisticamente concluem que casamento inter-racial no Brasil significaria que teria "menos" racismo do que nos Estados Unidos. Durante essa primeira vivência em Salvador, também tive a oportunidade de visitar duas vezes a sede de Ilê Aiyê no Curuzu, onde dei umas aulas espontâneas de inglês. (Não preciso nem falar que aprendi muito mais do que ensinei.) Quando algumas crianças negras de cinco e seis anos brincaram com minhas mãos e orelhas e ficaram intrigadas com as cores brancas e rosas da minha pele, minha branquitude foi ressaltada para mim de forma inesquecível. Foi talvez minha primeira experiência concreta e consciente de ser racialmente "Outro", de não fazer parte da norma racial. Eu tinha 19 anos.

Também, aprendi diretamente sobre racismo quando estava com um amigo negro estadunidense no ônibus entre a Barra e o Pelourinho e três policiais militares entraram, apontaram um fuzil no rosto do meu amigo, revistaram a mochila dele e perguntaram em um inglês fragmentado para onde íamos. Simbolicamente apalparam minha mochila antes de descer do ônibus, mas não fui alvo, nem de seu questionamento nem de suas armas.

Depois de terminar a faculdade, também passei quatro meses como professor-mecânico para ensinar a jovens, entre 10 e 17 anos, como consertar bicicletas. A ONG, que se chama *Kids Repair Program*, se localiza numa das regiões com renda mais baixa da cidade de Lansing e foi fundada por um homem negro. Ela fez parte, como mencionei antes, do meu deslocamento do espaço branco da minha universidade. Comecei a transitar diariamente nessa outra parte da cidade e trabalhei com crianças brancas e negras de diferentes classes socioeconômicas. Às vezes havia crianças brancas de classe média alta e crianças negras de renda baixa no mesmo grupo de alunos, com perspectivas muito diferentes em relação à aula e à bicicleta que recebiam no final. Essa experiência também me ajudou a refletir sobre minha própria experiência econômica e racial.

Durante um período entre 2013, depois do intercâmbio, e 2016, quando cheguei em Salvador para começar a dissertação, estava num relacionamento de longa distância com uma mulher negra soteropolitana. No meu caso, esse relacionamento teve um papel central no meu esforço quanto ao deslocamento para Salvador. No final do ano de 2015, vim para Salvador,

com meu próprio dinheiro, para procurar programas de mestrado na UFBA.

Foi nesse período que entrei pela primeira vez no espaço do grupo de capoeira Associação Capoeira Angola Navio Negroiro, com a liderança do Mestre Renê Bitencourt. Comecei a treinar no grupo em novembro de 2015 e faço parte dele até hoje.

Quando entrei no espaço da Acanne, me senti branco. Me senti realmente, irreversivelmente, inquestionavelmente branco. Claro que não foi a primeira vez que percebi que era branco. Isso tinha mais a ver com uma sensação visceral de que meu corpo realmente me coloca num determinado lugar social racializado, e que não tenho como sair desse lugar. Poderia-se comentar que essa sensação é enfrentada todos os dias por pessoas negras e outras pessoas alvos de racismo. Nesse sentido, a importância do espaço da Acanne na minha formação política é justamente pela forma que tornou explícitos para mim os efeitos da minha brancura, da minha vida em relação às vidas das pessoas negras do grupo. O que cheguei a perceber não era uma questão só de "cor", mas também de experiência e história de vida, perspectiva e lugar de fala.

O grupo Acanne é protagonizado por um mestre negro, por mulheres negras e por homens negros, e senti que, logo de início, eu realmente fazia parte do "outro" racial no espaço, como senti quando visitei Ilê Aiyê em 2012. Simultaneamente, fui acolhido e aceito como parte do grupo. Foi a partir da convivência na Acanne, e a partir dos relatos do Mestre Renê das experiências que ele já teve, de ser tratado como "rato de laboratório", que pensei em pesquisar os brancos na capoeira. Eu visava usar a pesquisa acadêmica para pensar melhor na questão de participar num espaço antirracista protagonizado por negros, ao mesmo tempo em que sou privilegiado pelo racismo enquanto branco. A partir da vivência na Acanne, eu me perguntava: como pode se dar minha participação enquanto branco na luta antirracista, se sou privilegiado pelo racismo? Como posso contribuir para a capoeira e para o meu grupo sem protagonizar, sem apropriar? Qual é meu lugar na cultura negra enquanto estrangeiro branco?

Foi dessa forma que surgiu a proposta da minha pesquisa de mestrado, com a intenção de usar as ferramentas da academia para melhor entender meu lugar, enquanto branco privilegiado pelo racismo, na luta antirracista negra e a partir da capoeira enquanto cultura negra. Cheguei ao tema da "branquitude" dessa forma: a partir da convivência, e não pela literatura acadêmica.

Na minha turma, as colegas e os colegas com quem comecei a fazer pós-graduação no Pós-Afro (Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia) são em grande maioria negras, negros, pretas e pretos (pois algumas pessoas não escolhem a identificação enquanto

“negro”, e sim “preto”). As matérias fizeram parte de outra convivência, inclusive com os professores e professoras que tive durante o mestrado, que em grande maioria se identificam como negros e negras. O coordenador do programa também era negro, o que indicou para uma composição negra majoritária. Esse contexto apresenta um quadro marcadamente diferente da composição em grande maioria branca do/as meus/minhas colegas e professor/as na graduação. Portanto, isso também significa um contexto bastante diferente para a produção e discussão de conhecimento sobre racismo.

Nesta dissertação, a “raça” não é vista como uma realidade biológica, e sim como uma construção social que tem se tornado realidade vivida por meio da discriminação e do racismo. Num dicionário de termos relacionados à raça, relações raciais e racismo, Ellis Cashmore (2000) chama de “Perspectiva 1” quem estuda raça como subdivisão de outras relações grupais, e quem se recusa a usar a “raça” como categoria analítica (p. 487). Em contraste, Cashmore usa a “Perspectiva 2” para descrever quem “reconhece plenamente e endossa o vazio do próprio conceito de raça, mas ao mesmo tempo insiste que, em várias situações, as pessoas acreditam na existência de uma raça, pautando suas relações com os outros em decorrência das crenças a respeito desses outros” (p. 488). Nessa segunda perspectiva, que é a perspectiva que eu uso nesta dissertação, a “[raça] é tão real quanto as pessoas querem que seja e não pode ser simplesmente desprezada” (p. 489).

Um pesquisador brasileiro que pode ser considerado parte dessa segunda perspectiva é Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2009) que adota o que ele chama de uma postura “nominalista” de raça. Na abordagem de Guimarães, “raça” é importante como categoria de análise justamente porque se usa no mundo social com diversos impactos, implicações e consequências. Contrário às pessoas da “Perspectiva 1”, que negam o uso do conceito “raça” e dizem que o uso desse conceito *produziria* racismo, Guimarães argumenta que “não é necessário reivindicar nenhuma realidade biológica das ‘raças’ para fundamentar a utilização do conceito em estudos sociológicos” (p. 31). Ou seja, “raça” seria um tema importante para se analisar, por causa de sua realidade social produzida pela crença na “raça”, apesar de não existir no sentido biológico.

Estabelecido que uso “branco” e “negro” como categorias socialmente relevantes e não como categorias biológicas, também é importante definir o que significa meu uso do termo “racismo”. Diferente do uso cotidiano do termo, “racismo” aqui se refere não só às atitudes de preconceito, mas a todo um sistema social e institucional de opressão, situado num determinado contexto histórico. Acho útil a distinção feita por Jorge Hilton de Assis Miranda (2015) entre ‘preconceito’, ‘discriminação’ e ‘racismo’. Miranda define “preconceito” como um

tipo de atitude, no campo das ideias; a “discriminação” como a ação e prática desse preconceito; e o “racismo” como “um sistema de poder, de dominação, forjado no pressuposto de uma superioridade racial, que cria e reproduz desigualdades e demais violências de ordem simbólica e material, através de mecanismos estruturais e institucionais” (p. 33-34).

Nessa definição, preconceito como atitude não necessariamente se manifesta na discriminação. Também, discriminação como ação não necessariamente consta em racismo: só quando faz parte do racismo enquanto sistema de poder. Por exemplo, nessa definição de Miranda, poderia-se dizer que uma pessoa branca foi “discriminada” se fosse excluída de um espaço por ser branca, mas *não* se poderia dizer que sofreu “racismo” (nem “racismo às avessas”), pois o racismo como sistema de poder é construído pela violência e exclusão de pessoas negras, em detrimento do privilégio e hipervalorização de pessoas brancas. Ou seja, “racismo” nesta dissertação se refere à discriminação, não só individual mas também institucional, estrutural e sistêmica, contra pessoas que não são brancas. Nessa perspectiva, uma pessoa branca pode ser “discriminada”, mas, por definição, não pode sofrer racismo, pois ocupa um lugar determinado no racismo enquanto sistema de poder.

Mesmo com a definição de racismo como muito mais abrangente e institucional do que as atitudes e ações individuais de preconceito, a parte empírica do meu estudo, que usa entrevistas individuais como fonte, focaliza nas experiências e perspectivas individuais de pessoas brancas. Em termos da questão do individual e estrutural, Oliveira e Barreto (2003) indicam que “em termos de políticas, a questão que imediatamente se coloca é que, embora seja necessário o compromisso individual com a recusa do preconceito e da discriminação, esse compromisso não é suficiente para alterar a estrutura racialmente desigual da sociedade brasileira” (p. 205). Nesse sentido, pelo racismo ser estrutural, atitudes individualizadas não têm como erradicá-lo.

Portanto, o estudo de atitudes individuais de pessoas brancas, mesmo que sejam atitudes com intenção antirracista, não têm como proporcionar “uma solução” ao racismo e ao privilégio do qual essas pessoas brancas fazem parte. Ao mesmo tempo, considero o estudo do privilégio como uma ponte entre o individual e o estrutural. Pesquisar atitudes críticas ou acríicas em relação ao privilégio significa estudar como as pessoas individuais tentam se posicionar quanto às suas posições em sistemas de poder. As pessoas que entrevistei nesta pesquisa associaram significados negativos à branquitude e procuravam deslocar-se do privilégio e do “peso” da branquitude. Mesmo que esses deslocamentos, na minha perspectiva, sejam simbólicos, já que o privilégio é estrutural, ainda assim indicam a vontade consciente por parte de alguns brancos de mudar a estrutura do racismo e a sua posição nessa

estrutura.

Vale perguntar se a capoeira poderia ser considerada um sistema racial diferenciado em que a branquitude não ocupa o mesmo lugar de dominação que ocupa na sociedade brasileira em geral. Se esse for o caso, estudar os brancos na capoeira poderia ser um passo no caminho para pensar sobre as mudanças institucionais antirracistas em grande escala. De qualquer forma, como indicarei mais adiante, portar atitudes críticas não tira uma pessoa branca de seu lugar privilegiado pelo racismo, mas talvez essas atitudes críticas possam fazer parte de mudanças sociais numa escala maior.

Como já se tornou evidente, esta dissertação focaliza na relação entre pessoas brancas e pessoas negras no racismo enquanto sistema. Isso não quer dizer que racismo se constitui somente pelo binário branco-negro. De fato, minha abordagem utiliza o que Lourenço Cardoso (2014b) chama de “razão dual racial”, um modo de pensar que se restringe ao binário e assim apaga diversos grupos que sofrem racismo - por exemplo, as pessoas indígenas no Brasil - e cria limitações estruturantes na análise. No foco no binário negro-branco e o destaque no antirracismo de protagonismo negro nesta dissertação, não pretendo diminuir a importância das lutas antirracistas de povos indígenas e outros grupos alvos de racismo no Brasil. Na verdade, meu uso do binário branco-negro tem a ver com um foco na relação específica entre “antinegitude” (termo de Costa Vargas, 2012, que explicarei melhor depois) e branquitude. Estou estudando pessoas brancas em espaços da cultura negra; portanto, meu foco analítico é na relação entre “branco” e “negro” num contexto de racismo, mesmo reconhecendo que ele transborda além desse binário.

Para estudar o papel dos brancos no racismo, utilizo o conceito de “privilégio”. A pesquisadora estadunidense Stephanie Wildman (1995) oferece um quadro conceitual para pensar no assunto. Ela cita um dicionário para definir o privilégio como “vantagem, imunidade, permissão, direito ou benefício especial concedido ou desfrutado por um indivíduo, classe ou casta” (p. 889, tradução minha). Wildman indica que as características de um grupo privilegiado definem a norma social, e que os membros desse grupo podem contar com o privilégio de não ter que questionar a opressão dos outros. Para Wildman, pessoas privilegiadas raramente veem seus privilégios por causa dessas dinâmicas (p. 890). Wildman também enfatiza que o privilégio é sistêmico, e que existem diferentes tipos de privilégio a depender dos diferentes sistemas de poder de que fazem parte: por exemplo, privilégio branco, privilégio masculino e privilégio heterossexual (p. 893). Dessa forma, a pesquisadora adota uma abordagem interseccional ao seu estudo, visando examinar os múltiplos sistemas de poder envolvidos no privilégio de um determinado indivíduo. Wildman argumenta que

estudar um único sistema de poder não possibilita entender uma pessoa como um todo (p. 899).

No privilégio como processo interseccional, o privilégio branco fruto do racismo constitui um "campo" específico. Esse campo é o foco da minha dissertação, mas é importante lembrar também que o privilégio da branquitude não opera isolada ou independentemente de outros aspectos quanto ao privilégio e à opressão. Em diversos momentos das entrevistas, apareceram intersecções e ambiguidades entre diferentes hierarquias sociais.

No contexto da América Latina, até recentemente, o "branco" não tem sido um grupo muito questionado. Edward Telles e René Flores (2013) indicam que embora os estudos na região tenham focalizado no "negro", no "mestiço" e no "indígena", é preciso estudar a branquitude, pois são os brancos que têm feito a identificação das pessoas por raça e têm criado hierarquias raciais na região. A partir de uma análise quantitativa de censos e estatísticas da região latino-americana, Telles e Flores indicaram que a branquitude não é tão ambígua na América Latina, como alguns já argumentaram. Mostraram como é necessário entender o contexto específico para entender e medir a branquitude, que varia em diferentes países. Também demonstraram que a classe social não afeta a branquitude na medida normalmente pensada, e que em metade dos países do estudo, uma classe social mais alta estava associada a *menos* tendência das pessoas se identificarem como brancas.

Já que a "raça", o racismo e a branquitude têm significados contextuais que dependem do lugar e do contexto histórico, esta dissertação investiga branquitude, racismo e privilégio no Brasil. Por isso, minha revisão bibliográfica tem focalizado nos estudos brasileiros sobre a branquitude. Embora sejam interessantes, e às vezes úteis, os estudos de branquitude em outros lugares — por exemplo de *whiteness* nos Estados Unidos, escolhi colocar as pesquisas brasileiras em lugar central, já que o contexto histórico é central para entender a raça e a branquitude enquanto construtos sociais.

Ao mesmo tempo, entendo que um recorte nacional cria certas limitações na análise. Por um lado, o racismo tem uma dimensão que em muitos sentidos vai além das fronteiras nacionais, já que é um processo produzido por colonialismo e imperialismo, não simplesmente por Estados. Tanto o racismo quanto o antirracismo operam de formas transnacionais e internacionais, e uma análise 'nacional' pode subestimar esses processos. Por outro, dentro do contexto 'brasileiro' há diversos contextos específicos, e muitas pessoas que entrevistei apontaram diferentes experiências de privilégio em diferentes regiões do país. Indicaram a especificidade da categorização racial e do racismo em Salvador.

A partir da revisão bibliográfica focalizada na pesquisa brasileira sobre a branquitude,

apresento aqui uma definição de “branquitude”, para depois ser elaborada com mais detalhe ao longo da dissertação.

Guimarães (2003) indica que o estudo da 'raça' e do racismo é o estudo das identidades sociais, no campo da cultura simbólica (p. 96). Para entender a branquitude enquanto identidade social, começo com Maria Aparecida Silva Bento, pesquisadora negra que protagonizou a emergência dos estudos contemporâneos da branquitude no Brasil (CARDOSO, 2008). Bento (2003b) aborda o racismo "enquanto um sistema que gera um legado cumulativo para negros e também para brancos", de ônus e déficits para negros e bônus e privilégios para brancos. *Identidade racial* seria uma visão de mundo produzida nesse sistema, diferente entre brancos e negros (p. 155). Edith Piza (2003) também estudou a branquitude enquanto identidade.

Liv Sovik, uma pesquisadora branca com origem sueca e norte-americana, que situa-se na academia brasileira na área de comunicação, define a branquitude não só como identidade, mas também como um posicionamento na sociedade:

A branquitude é atributo de quem ocupa um lugar social no alto da pirâmide, é uma prática social e o exercício de uma função que reforça e reproduz instituições, é um lugar de fala para o qual uma certa aparência é condição suficiente. (2009, p. 50)

Nessa descrição, a branquitude, não só como identidade e perspectiva, seria também lugar e prática sociais, além de um lugar de fala, que se relacionam ao fenótipo.

No entanto, a branquitude como estrutura hegemônica vai além de perspectivas e posições, como indica Lourenço Cardoso — pesquisador negro do movimento negro, que ajudou a dar um forte impulso aos estudos da branquitude com sua dissertação de mestrado (2008). Na sua tese, Cardoso (2014b) indica que:

Ser branco significa mais do que ocupar os espaços de poder. Significa a própria geografia existencial do poder. O branco é aquele que se coloca como o mais inteligente, o único humano ou mais humano. Para mais, significa obter vantagens econômicas, jurídicas, e se apropriar de territórios dos Outros. A identidade branca é a estética, a corporeidade mais bela. Aquele que possui a História e a sua perspectiva. (p. 17)

É importante observar que aqui Cardoso não está elogiando os brancos quando se refere a eles como belos e possuidores da História; a intenção do autor é retratar como a branquitude se constrói como tal, na sociedade hegemônica racista que surgiu pelo colonialismo europeu e o regime escravocrata. Cardoso indicaria a branquitude não só como uma posição 'no alto da pirâmide', mas também a própria estrutura hierárquica da pirâmide que situa os brancos no topo. Não é só que brancos são vistos como se fossem mais belos por causa do racismo, mas também que a estética dominante da beleza se produz a partir da valorização da branquitude. Guerreiro Ramos (1957) também indicou como a estética brasileira se baseava na valorização

da brancura europeia, numa forma de alienação dos próprios corpos predominantemente negros do povo brasileiro.

Estudar a branquitude, portanto, não é simplesmente estudar a identidade racial dos brancos. Pesquisar a branquitude significa estudar o processo cotidiano, contínuo e histórico de racialização que começou a produzir 'brancos' e 'negros' a partir da violência do colonialismo. A ideia do racismo como “cumulativo” (BENTO, 2003b) é relevante nesse sentido, pois destaca que os efeitos do racismo continuam a acumular, a multiplicar e a se transformar no momento contemporâneo.

Lia Schucman, pesquisadora branca da área de psicologia, explica na sua tese (2012) como a estruturação de poder da branquitude produz privilégios materiais e simbólicos para pessoas brancas. No âmbito dos privilégios materiais, indica que

. . .ser branco produz cotidianamente situações de vantagem em relação aos não brancos. Diferentes pesquisas demonstram que há para os brancos mais facilidades no acesso à habitação, à hipoteca, à educação, à oportunidade de emprego e à transferência de riqueza herdada entre as gerações. (p. 25)

Em termos dos privilégios simbólicos, Schucman indica que brancos são atribuídos com significados positivos de "inteligência, beleza, educação, progresso etc." (p. 27).

Uma definição completa da branquitude, portanto, leva em consideração a branquitude como identidade, como posição estrutural, e também como estrutura. A branquitude é uma condição (de ser branco numa sociedade racista), é uma orientação (que pode ou não envolver atitudes preconceituosas) e também tem a ver com o próprio racismo.³ Por um lado, branquitude é uma posição e perspectiva social, e por outro, é uma forma de (não) ver e interagir com o mundo. Branquitude é um *lugar* a partir do qual brancos veem o mundo (um ponto de vista), e também é o *olhar* produzido a partir desse lugar. Ana Laborne (2014) inclui esses dois aspectos quando define branquitude como "um modo de comportamento social a partir de uma situação estruturada de poder" (p. 42). Segundo a definição de Cardoso, além disso, a branquitude é também a estruturação do poder.

À medida que a branquitude é estrutural e hegemônica, ela é definida pelo privilégio. Esse privilégio pode ser produzido e reproduzido por indivíduos brancos, mas mesmo os brancos com atitudes mais críticas são estruturalmente privilegiados, como enfatiza Cardoso (2010, 2014a). Como explicou Preto Du, *rapper* e entrevistado de Miranda (2015), “ser branco no Brasil especificamente significa ser um sujeito dotado de privilégios. Ser branco é ser herdeiro de uma política que sempre existiu com o fim de nos manter num estado de poder, independente de o indivíduo branco ser ou não contra o racismo” (p. 127). A mudança

3 Miranda (2015), em particular, usou os termos "condição" e "orientação" para pensar nos diferentes aspectos da branquitude de indivíduos.

de atitudes, de amizades, de convivência, de estética, de identidade — nada disso tem efeito nos traços físicos vistos como brancos, que são a base para a identificação racial feita dessa pessoa pela sociedade. A branquitude não necessariamente tem um significado positivo em todos os momentos, como indicado por Zelinda Barros (2003), em termos de uma "carga semântica" pesada (p. 107); já bell hooks analisa e expressa o terror associado aos brancos estadunidenses, nos olhares dos negros estadunidenses (1997); e as pessoas que entrevistei descreveram o lugar do branco como 'pesado' e procuraram deslocar-se do 'peso' do privilégio. Ainda assim, junto a esse peso e terror, a branquitude é marcada pelo privilégio e pela positividade.

A branquitude também é institucional, funcionando para sistematicamente manter o privilégio e as desigualdades, mesmo quando existem políticas antirracistas (BENTO, 2014), ela estrutura o Estado e a racialização da vida urbana (PATERNIANI, 2016).

Em termos da branquitude enquanto orientação, olhar e modo de ver ou viver, essa pode envolver diversas atitudes que, mesmo não acabando com a posição estruturada de privilégio, acabam sendo importantes para se entender e se estudar. Essas orientações podem mudar de acordo com experiências de vida e processos educativos. Dentro da branquitude, são possíveis diferentes atitudes em relação ao racismo (CARDOSO, 2010, 2014a) e em relação ao privilégio (MIRANDA, 2015; PIZA, 2005). São diferentes formas de ocupar o lugar estrutural de privilégio, e diferentes formas de agir a partir desse lugar.

A análise principal que tem sido feita pela literatura, quanto à orientação da branquitude, é sobre as atitudes em relação ao privilégio e ao racismo. Além da distinção entre branquitude 'crítica' e 'acrítica' feita por Cardoso (2010, 2014a), há discussões sobre a branquitude ser 'invisível' (PIZA, 2003), ou ser caracterizada pela *ideia* da invisibilidade (FRANKENBERG, 2004; CARDOSO, 2014b). Bento (2003a) fala sobre a cegueira e silenciamento dos privilégios envolvidos na branquitude, e Miranda (2015) fala sobre "invisibilidade" e "neutralidade" como diferentes relações políticas entre os brancos e seus privilégios. Cegueira e silenciamento dos privilégios podem ser vistos como características da branquitude, assim definindo-a como um *processo* de produção dos privilégios e das desigualdades. Mesmo assim, cegueira e silenciamento não são características definitivas: mais uma vez, mesmo que um indivíduo branco não porte 'cegueira' e não silencie seus privilégios, ele continua a ocupar o lugar estrutural da branquitude determinado pelo contexto racial-racista da sociedade.

Além das atitudes em relação ao racismo e ao privilégio, há diversas outras distinções que podem ser feitas dentro da branquitude. Schucman (2012) chama essas distinções de

“divisões internas” no grupo dos brancos, entre o que ela chama de “branco”, “branco encardido” e “branquíssimo”. Essas divisões têm a ver com as orientações dos brancos e também com suas posições sociais em termos de classe e gênero. Isso remete ao caráter interseccional da branquitude, que opera em conexão com outros campos de poder como gênero e classe social. A branquitude também afeta relações românticas e afetivas, embora não de forma simples ou sem ambiguidades (BARROS, 2003).

A branquitude, como condição e como orientação, é também geográfica: tem a ver com a ocupação de diferentes espaços (PIZA, 2003), segregados ou não, e também a própria organização social do espaço (PATERNIANI, 2016; PERRY, 2013).

A própria universidade, historicamente branca e excludente no Brasil, é um exemplo de uma organização social do espaço feita pela branquitude, que remete à outra característica da definição da branquitude: uma forma de conhecer o mundo, uma epistemologia. Guerreiro Ramos (1957) apontou como a branquitude estruturou a produção de conhecimento sobre “o negro” e “o problema do negro” no Brasil. Ana Laborne (2014) também indicou como a branquitude leva a distintas formas de produzir conhecimento sobre racismo e as relações raciais. A branquitude é um sistema de poder e conhecimento-poder, como Guerreiro Ramos, Ana Laborne, Liv Sovik (2009) e Bento (2003a) indicam. Também é uma posição na produção do conhecimento, como indicam Guerreiro Ramos (1957), Laborne (2014) e Cardoso (2014b). A branquitude tem silenciosamente (mas visivelmente) formatado os estudos das relações raciais no Brasil, além do próprio sistema universitário.

No seu aspecto de definir a forma de pensar sobre as relações raciais, a branquitude possui um papel central na ideologia da 'democracia racial', como apontam Sovik, Bento e Guerreiro Ramos. Essa ideologia normaliza a branquitude, como Miranda (2015) indica quando diz que “nascer e crescer sob o mito da democracia racial confere ao branco um padrão de normalidade para seus privilégios” (p. 144). A branquitude existe numa relação histórica com outros processos como a negritude (MOREIRA, 2014), porém não de forma simétrica (OLIVEIRA, 2007), justamente pela branquitude envolver a própria estrutura de poder. A branquitude opera, por exemplo, numa relação estreita com a “antinegitude”, como argumentarei no capítulo quatro, “Branquitude, racismo antinegro e antirracismo negro no Brasil”.

Como parte da ideologia da democracia racial, a branquitude também faz parte do branqueamento/embranqueamento. Nesse sentido, o branqueamento surge a partir da branquitude e dos brancos, e *não* como 'problema do negro'. Bento (2003a) aponta que o branqueamento “foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora

apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro" (p. 25). O branqueamento no Brasil foi influenciado por doutrinas europeias e norte-americanas de racismo científico (SKIDMORE, 2010, p. 83). A branquitude manifestada como branqueamento visa a eliminação dos negros e da negritude (GUERREIRO RAMOS, 1957).

Observados todos esses elementos da branquitude, defino a branquitude como: uma identidade, uma posição estrutural e uma estrutura de poder que produz e dirige o racismo enquanto sistema social num determinado contexto histórico. No Brasil, a branquitude é marcada pelo privilégio material e simbólico. É geralmente caracterizada pela cegueira, silenciamento e naturalização dos privilégios, porém, mesmo as orientações mais críticas da branquitude, ainda estão localizadas numa posição privilegiada. A branquitude é internamente diferenciada em termos de atitudes, classe social, gênero e outros fatores. É um modo de ocupar o espaço; uma forma de conhecer e produzir conhecimento sobre o mundo; é a base da ideologia da democracia racial e do embranquecimento. A branquitude é a protagonista do racismo, e também uma posição privilegiada pelo racismo.

O objeto de estudo desta dissertação é a branquitude enquanto experiência subjetiva de capoeiristas brancas e brancos. Escolhi estudar a branquitude no contexto da capoeira porque minha própria conscientização sobre meu privilégio branco veio através da convivência na capoeira. Essa vivência, junto às/aos colegas negras/os e ao mestre negro, provocou em mim uma abordagem mais crítica e consciente sobre minha branquitude e meu privilégio enquanto branco. Essa vivência me levou a focalizar como um tema, a participação de pessoas brancas em espaços de protagonismo negro. A partir dessa vivência e a partir da revisão de literatura sobre branquitude, coloco como questão central os efeitos dessa convivência (dentro da capoeira) nas atitudes e ações das pessoas brancas quanto a seus privilégios.

Para entender os efeitos dessa convivência nas identidades e perspectivas raciais de pessoas brancas, fiz seis entrevistas qualitativas em profundidade com capoeiristas brancas e brancos. O roteiro da entrevista possuía quatro blocos: o primeiro sobre trajetória de capoeira e experiências do dia-a-dia nos grupos; o segundo sobre identidade racial e discursos sobre raça nos grupos de capoeira; o terceiro sobre branquitude em termos gerais; e o quarto sobre a experiência individual de branquitude e privilégio. O roteiro pode ser encontrado no Apêndice B.

Esta dissertação contém sete capítulos. No primeiro, "Nomeando o branco e o privilégio branco: Críticas e silenciamentos da branquitude", explico a evolução do debate sobre a terminologia da branquitude e os argumentos para usar o termo "branquitude" ou "branquitude". Discuto também sobre a distinção de Cardoso (2010, 2014a) entre 'branquitude

crítica' e 'branquitude acrítica', e a distinção de Miranda (2015) entre “branquitude crítico-passiva” e “branquitude crítico-ativa”. Descrevo também o debate na literatura sobre a ideia da “invisibilidade” ou silenciamento dos privilégios. Indico como a ideia da ‘invisibilidade’ surgiu e como já foi descartada enquanto manifestação da cegueira da própria branquitude. A partir dos termos “silenciamento” e “cegueira” de Bento (2003) e a discussão de “invisibilidade” e “neutralidade” de Miranda (2015), explico minha escolha dos termos “cegueira estratégica” e “silenciamento estratégico” para descrever as formas que os brancos se relacionam, aliás, as formas que, nós, brancos, nos relacionamos com os privilégios.

No segundo capítulo, “Interseccionalidade e deslocamento estratégico do privilégio branco”, elaboro a revisão bibliográfica a partir do recorte da interseccionalidade. Explico como o privilégio da branquitude opera na interseção de múltiplos campos de poder, por exemplo o gênero, a classe social e a nacionalidade. No terceiro capítulo, “Branquitude, racismo antinegro e antirracismo negro”, elaboro uma breve revisão dos estudos das relações raciais e o racismo no Brasil. Termino com uma discussão das ‘branquitudes antirracistas’ pensadas pela literatura. No quarto capítulo, “A capoeira e a pesquisa”, apresento a trajetória geral das narrativas sobre a negritude na capoeira. Explico a relação entre a capoeira e a literatura sobre branquitude na minha pesquisa, e apresento as perguntas de pesquisa sobre a convivência de pessoas brancas na capoeira enquanto espaço “negro-cêntrico” (ou afrocêntrico).

Das entrevistas, separei três temas principais que surgiram das falas das pessoas que entrevistei. Primeiro, no capítulo 5, “Processos de identificação nas entrevistas qualitativas”, descrevo a metodologia das entrevistas e analiso os seguintes processos de identificação: os diferentes termos que as pessoas usaram para se identificar; o conceito de ‘mistura’ na forma que falaram sobre identificação, raça e racismo; e as definições que fizeram de “ser branco”, que todos relacionaram com privilégio e ‘facilidade’. No capítulo 5, “Percepções de privilégios”, apresento as diferentes formas que falaram sobre privilégio, inclusive privilégio nas abordagens policiais, e também analiso outros privilégios presentes nas falas. No capítulo 6, “Convivência, questionamento e desconforto”, descrevo a convivência especificamente na capoeira que as pessoas relataram; as formas que essa convivência afeta as atitudes das pessoas entrevistadas em relação à raça e ao racismo; e os questionamentos, desconfortos e incômodos que surgem dessa convivência. O questionamento e cobrança dos brancos em espaços de capoeira emergiram como fatores centrais na conscientização das pessoas entrevistadas, principalmente quanto ao privilégio da branquitude.

CAPÍTULO 1

NOMEANDO O BRANCO E O PRIVILÉGIO BRANCO: CRÍTICAS E SILENCIAMENTOS DA BRANQUITUDE

Neste capítulo, apresento a terminologia utilizada para categorizar brancos e para pensar as formas que brancos se relacionam com o racismo e os privilégios. Analiso diferentes termos usados na academia brasileira para descrever as características e os processos políticos envolvendo indivíduos brancos, instituições que valorizam brancos, e olhares situando brancos como norma. Embora eu tenha escolhido o termo "branquitude" para esta dissertação, existe também "brancura", usado por Guerreiro Ramos (1957) e Camila Moreira (2017), e "branquidade", utilizado por diversas/os autoras/es, principalmente a partir da coletânea organizada por Vron Ware (2004). Também existem uma série de desdobramentos terminológicos que surgiram em relação à escolha dos termos, além de distinções mais específicas (branquitude crítica e acrítica, por exemplo). A escolha dos termos não é só por uma questão sintática; ela envolve conceitos e abordagens analíticas.

No decorrer do capítulo, aponto como o termo "branquitude" surgiu a partir da produção acadêmica brasileira, e "branquidade" chegou a ser utilizado a partir da tradução de produção estrangeira. Apresento a distinção entre "branquidade" e "branquitude" proposta por Edith Piza (2005) e Camila Moreira (2014); no caso, seriam termos para descrever brancos que se relacionam diferentemente (criticamente ou não) com seus privilégios frutos do racismo. Depois, apresento as críticas dessa distinção (CARDOSO, 2008, 2010, 2014; OLIVEIRA, 2007; LOPES, 2013), e analiso uma outra distinção proposta por Cardoso (2008) entre "branquitude crítica" e "branquitude acrítica". Argumento que essa terminologia, como apresentada por Cardoso, tem a vantagem de sinalizar atitudes diferentes entre brancos e, ao mesmo tempo, destaca o privilégio sistemático que permanece independente das orientações de indivíduos brancos. Miranda (2015) desdobrou as categorias de Cardoso com o conceito de branquitude "crítico-ativa" e "crítico-passiva".

Em seguida, relato a metáfora de Edith Piza (2003) sobre a 'porta de vidro'. Faço uma distinção entre pensar sobre a invisibilidade como característica, e pensar sobre a invisibilização como produto do olhar. Aponto que Piza fez os dois, mas acabou enfatizando a suposta 'invisibilidade'. Segundo, sintetizo o texto de Ruth Frankenberg (2004), sobre a 'miragem de uma branquidade não-marcada', em que ela desconstrói a ideia da 'invisibilidade' da branquitude. Em resposta à definição que Frankenberg faz da branquitude como 'localização', proponho uma distinção entre olhar e ponto de vista. Na terceira parte, relato a

abordagem feita por Maria Aparecida Silva Bento (2003a, 2003b), que pensou em termos de silêncio, omissão, distorção, e cegueira, assim enfatizando os aspectos ativos da invisibilização dos privilégios.

Depois, acrescento a contribuição de Cardoso (2008, 2010, 2014) à discussão, inclusive sua metáfora do 'branco Drácula-Narciso dissimulado de universal'. A próxima parte envolve meu relato da elaboração, feita por Jorge Hilton Miranda de Assis, da distinção entre 'invisibilidade' e 'neutralidade' como dois processos interconectados do não-enfrentamento dos privilégios por parte dos brancos. Em seguida, entro numa discussão sobre diferentes formas que os privilégios não são enfrentados, e apresento conceitos para diferentes tipos de silenciamento, inclusive 'deslocamento estratégico'.

Termino o capítulo com a sugestão dos termos “cegueira estratégica” e “silenciamento estratégico” para pensar nas formas que pessoas brancas se relacionam e reagem aos privilégios: mais ou menos conscientes, mais ou menos ativas, mas sempre beneficiadas enquanto o silêncio persiste. A cegueira e silenciamento facilitam a vivência de privilégios sem questionamentos ou sentimentos de culpa.

Como Camila Moreira (2014) aponta, a própria palavra “branquitude” já foi utilizada por Gilberto Freyre, porém de passagem. Coloco também que Florestan Fernandes (BASTIDE; FERNANDES, 1955) usou a palavra “branquitude” de passagem, por exemplo quando profere sobre a “mística da branquitude” (p. 126). Porém, a primeira pessoa a se debruçar sobre brancos e branquitude como questão científica foi Guerreiro Ramos (1957). No caso, utilizou os termos “brancura” para descrever brancos, e “negrura” para descrever negros.

1.1 METODOLOGIA DA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

A revisão bibliográfica é um aspecto fundamental de pesquisa acadêmica, mas nem sempre o próprio método dessa revisão é analisada de forma crítica, ou pelo menos não à mesma medida que se analisa a metodologia empírica. Como e onde são demarcadas as fronteiras conceituais para delimitar o corpo de textos a ser analisado?

Na defesa desta dissertação, as professoras Rosângela Costa Araújo e Suzana Moura Maia apontaram que de certa forma na minha revisão bibliográfica sobre branquitude acabei me filiando à escola de Psicologia e a um determinado grupo de pesquisadoras e pesquisadores da branquitude, deixando de fora outros campos e outras abordagens ao tema. Professora Rosângela Costa Araújo indicou como hoje em dia os estudos sobre branquitude são mais amplos do que a escola de psicologia da Universidade de São Paulo.

Professora Suzana Moura Maia, por sua parte, me indicou um trabalho da pesquisadora Patrícia Pinho (2009) que expressou a importância de ir além do estudo da branquitude como identidade individual:

Apesar de ser importante analisar como a branquitude afeta o indivíduo e os seus processos mentais, também precisamos entender a construção social e cultural da branquitude, e para isso é necessário recorrer a outras disciplinas. Isso é especialmente importante para um país como Brasil onde atos racistas frequentemente têm sido explicados como idiossincrasias individuais em vez de estarem inseridos em normas e representações coletivas. (p. 53, tradução minha)

Nesse sentido, uma abordagem exclusivamente psicológica à branquitude não seria útil para combater a visão hegemônica do racismo enquanto preconceito pontual.

Para entender melhor o meu viés bibliográfico, que não estabeleci intencionalmente, explico um pouco do método que usei no processo da revisão da literatura acadêmica.

O ponto de partida da minha pesquisa sou eu. Ou seja, construí o projeto de pesquisa a partir do desejo de saber melhor como me posicionar, como indivíduo no dia a dia, em relação às estruturas de dominação racista de que faço parte. A intenção não foi estudar o racismo como um processo individual, e sim de estudar o posicionamento individual em relação ao racismo enquanto estrutura. Como George Lipsitz (2018) escreveu:

Nos anos 1960, membros do Black Panther Party diziam que 'se você não faz parte da solução, faz parte do problema'. Mas aqueles de nós que somos 'brancos' só podemos se tornar parte da solução se reconhecermos a medida em que já fazemos parte do problema - não por causa da nossa raça mas por causa do nosso investimento possessivo nela. (p. 22, tradução minha)

Nessa concepção, a branquitude é ao mesmo tempo estrutural e um problema ativamente produzido por brancos, assim unindo o estudo do cotidiano com as questões de estrutura social.

Quando comecei a dissertação, eu desconhecia tanto os estudos brasileiros quanto os estudos estadunidenses da branquitude, e inclusive usava o termo "não negro" em vez de "branco". Foi diretamente pelas orientações de Jorge Hilton de Assis Miranda, um colega do programa Pós-Afro que já tinha feito seu mestrado sobre *rappers* brancos, que direcionei minhas leituras. Jorge me indicou os textos de Maria Aparecida Silva Bento, Lourenço Cardoso e Lia Vainer Schucman, que, junto com a pesquisa do próprio Miranda, acabaram figurando de forma central nesta revisão bibliográfica. Tanto Bento quanto Cardoso, Schucman e Miranda analisam justamente o nexos entre estrutura e indivíduo que eu queria entender.

Além da orientação de Miranda, também minha abordagem à literatura foi terminológica. Ou seja, busquei palavras "branquitude" e "branquidade", e também "branco" e

"branca", em bases de dados e repositórios. A limitação desse método é que nem sempre aparecem esses termos nos títulos das obras com análise da branquitude. O efeito desse método talvez tenha sido um foco no *estudo do conceito da branquitude*, mais do que uma revisão mais ampla de diferentes abordagens ao estudo de pessoas brancas. Os textos destacados nesta revisão tendem a centralizar-se no conceito, na teoria, nos termos e nas categorias da branquitude (e da branquidade).

Mas apesar de privilegiar uma abordagem teórica à branquitude, não abordei essa teoria como uma abstração universal ou descolada de pessoas específicas em lugares e momentos específicos. Logo quando cheguei no mestrado no Pós-Afro, encontrei disciplinas em que grande parte das leituras obrigatórias eram de autores estadunidenses, muitas vezes na língua inglesa. Foi estranho entender que eu tinha viajado para outro país só para ser apresentado com autores e autoras do meu país de origem como se as suas vozes fossem neutras, objetivas e universais. Como Alberto Guerreiro Ramos (1957) apontou, essa valorização de produção intelectual estrangeira no Brasil faz parte do racismo acadêmico estrutural que coloca negros como "problema" e naturaliza a brancura como se fosse universal. Com a intenção de subverter essa dinâmica, minha revisão bibliográfica focaliza na teorização da branquitude *brasileira* enquanto um processo contextualizado.

O recorte nacional acarreta seus próprios problemas. Primeiro, na escala *macro*, apesar de raça e racismo existirem sempre de forma específica e contextualizada (por serem construções sociais e não características humanas universais), também a formação histórica do racismo aconteceu em grande escala como parte do colonialismo, e portanto há conexões entre povos, países e regiões. Por exemplo, Telles e Flores (2013) apontam as semelhanças entre países na América Latina como região, e Ware (2004) fala das redes internacionais da branquidade racista sendo formadas atualmente. Pelo outro lado, na escala *micro*, cada região do Brasil tem formações específicas de raça e racismo, e a branquitude não vai ter as mesmas fronteiras ou os mesmos significados em Salvador e em São Paulo, por exemplo. Como Patrícia Pinho apontou, "Branquitude, como negritude, é sempre relacional, seja no contraste entre regiões dentro do Brasil, seja na comparação nas diferentes posições de países dentro de configurações globais de poder" (2009, p. 52, tradução minha).

Inclusive, mesmo um recorte nacional necessariamente tem que enfrentar diferentes escalas de poder e política além do próprio Estado. Nira Yuval-Davis (2002), numa análise da cidadania enquanto questão central nas estratégias antirracistas contemporâneas, argumenta que a cidadania envolve pertencimento a diversas coletividades em múltiplos níveis: sub-, trans- e supra-estatal, além de dimensões como classe, gênero, sexualidade, etapa no ciclo de

vida, etc. Nesse sentido, os próprios “processos de racialização operam não só nos níveis interpessoal ou institucional mas também no nível de coletividades e comunidades que frequentemente constituem entidades políticas poderosas em si, autônomas se não independentes do Estado” (p. 58, tradução minha).

Mesmo assim, considero relevante a intenção de valorizar fontes brasileiras no caso desta revisão, pelo menos à medida que formações específicas de raça e branquitude como construções sociais façam parte da ideologia nacional brasileira, e à medida que exista um campo epistemológico distinto que podemos denominar de "produção acadêmica brasileira". Não pretendo sugerir com esta revisão que o racismo e privilégio no Brasil existem num vácuo, nem que a escala nacional é o único nível relevante de análise.

O último aspecto do meu método bibliográfico que comentarei aqui é minha escolha de fazer uma análise detalhada de um conjunto pequeno de fontes em vez de fazer um apanhado geral de todos os textos brasileiros que de alguma forma estudam brancos ou branquitude. Nesse sentido, a revisão que eu fiz pode ser pensada mais em termos de uma revisão "qualitativa" do que “quantitativa”. Ou seja, não posso afirmar que a revisão bibliográfica aqui contém uma amostra representativa de todas as abordagens ao estudo dos brancos no Brasil. Porém, posso afirmar que esta dissertação analisa em profundidade umas das principais abordagens ao estudo do *conceito* da branquitude e branquitude no Brasil.

1.2 BRANCURA, BRANQUITUDE E BRANQUIDADE

Como parte do seu livro *Introdução crítica à sociologia brasileira*, com base em artigos publicados previamente, Guerreiro Ramos (1957) oferece uma análise crítica dos "brancos" no Brasil e da produção acadêmica que faziam (e fazem) sobre "o problema do negro". Em sua análise, Guerreiro Ramos aponta como o verdadeiro problema não são as pessoas negras do país, já que constituem a maioria e, segundo ele a "mais importante matriz demográfica" (p. 157). Se as pessoas negras não são o problema, indica Guerreiro Ramos, o verdadeiro problema é a internalização de um olhar europeu que valoriza a brancura e considera 'o negro' como "uma espécie de corpo estranho na comunidade nacional" (p. 137). Ou seja, a sociologia e antropologia são o problema que alienam o negro e tratam pessoas negras como objetos de estudo. Segundo Guerreiro Ramos, esse problema é produzido pelos “brancos” — elite do Brasil, que supervalorizam perspectivas europeias racistas que tomam brancura como norma. A internalização desse olhar europeu é 'patológica' no sentido que vai contra a realidade étnica do país em que, na visão de Guerreiro Ramos, quase não existe branco.

No contexto desse argumento, a "brancura" se refere a traços europeus definidos a partir de uma visão europeia de 'pureza' racial, em que ser branco/a significa *não* ser mestiço/a. É a partir dessa ideia da brancura como 'pura' que Guerreiro Ramos se refere aos brancos do nordeste como "brancos" (ele graficamente coloca entre aspas), pois, por em grande parte terem ancestrais negros e indígenas, não seriam brancos na perspectiva europeia que tanto valorizavam.

Ou seja, o termo "brancura", da forma que foi usado por Guerreiro Ramos, ao mesmo tempo descreveu traços fenotípicos europeus; uma estética hegemônica que foi imposta de forma patológica como norma social numa sociedade de maioria negra; e a ascendência europeia. O termo "brancura" foi retomado recentemente por Camila Moreira (2017).

Depois de Guerreiro Ramos, a obra mais significativa que tematizou os brancos (e uma sociedade estruturada em relação à brancura) foi a de Maria Aparecida Silva Bento, pesquisadora negra que protagonizou a emergência dos estudos contemporâneos da branquitude no Brasil (CARDOSO, 2008). Bento (2003b) aborda o racismo "enquanto um sistema que gera um legado cumulativo para negros e também para brancos", de ônus e déficits para negros e bônus e privilégios para brancos. Bento identifica *identidade racial*, nesse contexto, como uma visão de mundo produzida nesse sistema, uma visão diferente entre brancos e negros (p. 155). Branquitude é definida como "traços da identidade racial do branco brasileiro a partir das ideias sobre branqueamento" (p. 25), assim ligando a identidade individual a processos mais amplos.

Portanto, Bento não restringe sua análise e definição da "branquitude" a essa identidade racial portada pelos indivíduos. Muito mais do que uma identidade, branquitude também forma parte desse sistema de ônus e bônus. A "branquitude" como conceito serve para melhor pensar como racismo é uma relação entre brancos e negros, que envolve valorização da branquitude e desvalorização da negritude. Pesquisar a branquitude significa estudar o processo cotidiano, contínuo e histórico de racialização que começou a produzir 'brancos' e 'negros' a partir da violência do colonialismo.

A ideia do racismo como "cumulativo" (BENTO, 2003b) é relevante nesse sentido, pois destaca que os efeitos do racismo continuam a acumular e a se multiplicar no momento contemporâneo; apesar de ter surgido à época da escravidão, o racismo não deixou de existir quando a escravidão formal acabou, e inclusive novos processos contemporâneos criaram novas manifestações de racismo e privilégio. Carlos Hasenbalg já tinha utilizado análises quantitativas para discutir as "desvantagens cumulativas" dos brasileiros não-brancos, passadas de geração para geração (GUIMARÃES, 2006). A contribuição crucial da análise de

Bento é que podemos pensar como um ciclo de desvantagens e *vantagens* cumulativas. Parece uma mudança simples, mas tem implicações muito grandes, pois significa pensar no racismo sempre como um processo que prejudica uns para beneficiar outros. Significa pensar como as vantagens das pessoas brancas possibilitam a acumulação de mais e novas vantagens; e que as vantagens e as desvantagens estão sempre interconectadas.

O fato de Bento entender a *branquitude* muito além da identidade individual se ressalta na sua coletânea mais recente (2014). Nesse livro, o capítulo escrito por Bento focaliza na branquitude das instituições. Essa branquitude institucional tem a ver não só com a ocupação de posições de poder por pessoas brancas em instituições públicas e privadas, mas também com aspectos das próprias instituições que comprometem políticas e iniciativas antirracistas. A branquitude institucional, argumenta Bento, é um fator importante que impediu que políticas antirracistas produzissem impactos sociais substantivos nas últimas décadas.

Um exemplo concreto da branquitude institucional conceitualizada por Bento seria o estudo feito por Yuri Santos de Brito (2017), onde alguns professores na escola de Direito da UFBA expressaram opiniões contrárias às cotas raciais e revelaram formas que resistiam à inclusão de cotistas. Nesse caso, as políticas das cotas raciais tinham possibilitado a entrada de estudantes negros/as na escola de Direito, mas a 'branquitude' da instituição continuou a se manifestar, em parte pelo comportamento de professores brancos em sala de aula. A 'branquitude' da instituição também se manifestou pelas dificuldades e desigualdades impostas nos/as professores/as negros/as. Dessa forma, as ações afirmativas em si não haviam mudado a produção de desvantagens para pessoas negras, e vantagens para pessoas brancas dentro da instituição.

Outra autora que atualmente analisa o caráter institucional da branquitude é Paterniani (2016), que investigou as formas que o Estado produz e é caracterizado pela branquitude no processo de expulsar pessoas não-brancas de espaços urbanos.

Além de pensar na branquitude como um processo simultaneamente institucional e identitário, Bento (2003a, 2003b) também conceitualiza diferentes processos na produção e reprodução da branquitude. Um conceito é de "pactos narcísicos", processo pelo qual brancos intencionalmente privilegiam outros brancos quando escolhem, por exemplo, contratar novos funcionários.

Outro conceito sobre a reprodução da branquitude é do silenciamento dos privilégios. Mais adiante, examinarei com mais precisão sobre essa ideia do silenciamento, mas por enquanto basta indicar que Bento já em 2003 tinha conceitualizado a branquitude como "silenciada" e como uma "cegueira", e não como uma "coisa invisível". Bento argumenta que

o silêncio sobre a branquitude “protege os interesses que estão em jogo” (2003a, p. 28), os benefícios concretos e simbólicos da branquitude; e que o silêncio e cegueira “permitem não prestar contas, não compensar, não indenizar os negros: no final das contas, são interesses econômicos em jogo” (p. 27). Ou seja, o fato dos brancos não reconhecerem e discutirem os privilégios traz benefícios concretos que ajudam na produção cotidiana de desigualdades raciais.

Ou seja, o conceito de "branquitude" definida por Bento em 2003 envolve múltiplos componentes do processo social mais amplo do racismo. A Branquitude se refere simultaneamente, às identidades de pessoas brancas; a um sistema de privilégios inerente às opressões; a um processo de silenciar e naturalizar esse privilégios por um determinado *olhar*; e a um sistema de valores impostos em pessoas negras na forma de branqueamento. Portanto, “branquitude”, desde a escrita de Bento, já não mais é definida como uma simples identidade individual, apesar da tendência de grande parte dos estudos posteriores em focalizar no indivíduo branco. Bento ativa e continuamente situou sua definição da branquitude num campo de poder.

A palavra "branquidade" já foi usada na academia brasileira por Florestan Fernandes, mas esse autor utilizou a palavra de passagem sem fazer alusão a uma análise mais substantiva. O primeiro uso analítico do termo apareceu no livro *Branquidade*, organizado por Vron Ware (2004), pesquisadora branca britânica. Na introdução, Ware apresenta a coletânea como uma tentativa de trazer para o Brasil uma abordagem transnacional ao estudo da branquidade. Os capítulos do livro são apresentados com um apoio à busca de respostas no contexto histórico específico do racismo no Brasil (p. 9). Ware, adotando uma posição dita pós-colonial, contextualiza a coletânea como parte de um movimento teórico que visa ir além da ótica nacional para considerar, a partir das perspectivas dos colonizados, como o colonialismo europeu se deu em diversas regiões do mundo. Ware expressa a intenção, também, de criticar e sair da ótica de *whiteness studies* centrada exclusivamente nos Estados Unidos (p. 11).

Para Ware, é crucial adotar uma ótica que considere não só o local, mas também o global: "o estudo da branquidade requer tanto a tecnologia dos satélites quanto a do microscópio" (p. 12).¹ Branquidade, nesse sentido, inclui não somente os contextos específicos, mas também redes internacionais de brancos articulados entre si, por exemplo,

1 Vale a pena pensar também como Guerreiro Ramos já tinha iniciado uma consideração de como dinâmicas além do nacional influenciam relações raciais localmente. No caso, ele expôs a valorização da branquitude europeia; podemos pensar como isso tem a ver não só com as atitudes dos brancos das elites brasileiras, mas também com as relações históricas e contemporâneas de poder que promovem essa valorização.

num movimento de "união branca" para supremacia branca racista (p. 12-13). É interessante considerar com atenção essa ideia das redes transnacionais da branquidade. Ware falou especificamente sobre exemplos extremos, mas se pode também pensar na produção internacional do racismo institucional em diversos meios — por exemplo, na indústria cultural.

Embora o argumento principal seja sobre a importância da ótica internacional ao estudo da branquidade, Ware também sugere outras dimensões relevantes ao campo. O estudo da branquidade deve focalizar na "identidade racial dominante, as maneiras como o racismo escora a injustiça social e estrutura a desigualdade, e os modos pelos quais aqueles que são categorizados como brancos podem fazer um trabalho consciente para se rebelar contra a branquidade" (p. 18). Dessa forma, Ware propõe um tipo de tripé para o estudo da branquidade: identidade, estrutura e ação política. Desses três aspectos, Ware enfatiza principalmente a branquidade como processo contemporâneo internacional de racismo que estrutura a desigualdade.

Ware também indica outro aspecto crucial ao estudo da branquidade: o gênero. Ela afirma que "a política de gênero é um ingrediente essencial do anti-racismo e que, sem essa dimensão, não se pode analisar adequadamente a branquidade" (p. 33). Dessa forma, a branquidade não seria uma questão isolada só em termos de relações raciais, mas uma questão conectada a diferentes processos de identidade.

Em termos da ação concreta para "se rebelar contra a branquidade" (p. 18), Ware propõe uma abordagem *política* aos estudos da branquidade, sempre buscando resultados concretos: "O estudo crítico da branquidade que nos interessa neste livro surgiu com um projeto anti-racista. O sentido de nos voltarmos para a branquidade, como forma de analisar a hierarquia racial, é apressar o fim do pensamento racial, e não prolongar sua vida" (p. 24). É importante ressaltar esse aspecto dos estudos da branquidade. Visa-se fundamentar na intenção política de combater o racismo. Estudar a branquidade é visto como uma "forma de analisar a hierarquia racial", com o fim de, em tese, transformar as relações raciais.

Porém, não é necessário recorrer a Ware para tal abordagem política. No texto descrito acima, por exemplo, Guerreiro Ramos propôs a tematização dos brancos como tática para curar a 'patologia social' que caracterizava os brancos e a sociologia brasileira (Guerreiro Ramos descreveu como "patologia" porque os negros foram colocados como problema e objeto, apesar de constituir a matriz fundamental do país, e a brancura europeia foi colocada como ideal e norma, apesar de ser estrangeira). Nesse caso, também, o estudo dos brancos foi visto como uma tática intencional com fim político, de desestabilizar os pressupostos e

processos que produzem desigualdades raciais dia após dia.

Dessa forma, sugiro que a obra de Ware não diverge necessariamente das obras brasileiras já existentes dos estudos da branquitude. Além de Guerreiro Ramos, Maria Aparecida Silva Bento e Edith Piza já haviam feito seus estudos com propósitos intencionalmente e explicitamente antirracistas.

É interessante observar que o livro *Branquidade* foi apresentado por Ware como informação "para" o Brasil, ao mesmo tempo que excluiu autoras(es) brasileiras(os) do campo na produção dessa informação. Não pretendo aqui implicar que a produção internacional não pode ter um valor importante no cenário local, possibilitando novas abordagens pela apropriação seletiva dos conceitos. Minha questão tem mais a ver com a implicação, no capítulo de Ware, que não existia até então nenhum estudo relevante sobre branquidade feito por brasileiros.

Descrevendo a intenção da coletânea, Ware explica que "o objetivo do livro é apresentar e explicar ao público leitor brasileiro alguns dos principais teóricos e debatedores que atuam nesse novo campo. Isso não pretende ignorar o trabalho significativo que vem sendo feito no Brasil sobre a branquidade" (p. 18). A nota de rodapé depois dessa última frase citou duas obras para representar esse "trabalho significativo": o livro *Racism in a Racial Democracy*, por France Winddance Twine, professora estadunidense negra, e um artigo de Jonathan W. Warren, professor estadunidense branco. Não foram consideradas "significativas" as obras de Bento, Piza e Guerreiro Ramos? Ou simplesmente passaram despercebidas ou desconhecidas pela autora?

Apesar de ter apropriado um tipo de protagonismo conceitual que em momentos parece ter ofuscado conceitos brasileiros sobre o tema da "branquidade", a introdução de Ware ainda apresenta algumas observações importantes. Por exemplo, Ware colocou mais ênfase nos aspectos estruturais e sistemáticos da branquidade e do racismo, evitando que o conceito da branquidade ficasse confinado a questões de "identidade". Uma ampla proporção da produção mais influente sobre branquitude no Brasil até agora tem sido a partir de perspectivas psicológicas (Maria Aparecida da Silva Bento, Edith Piza, Lia Vainer Schucman e Lúcio Oliveira são todas(os) da área da psicologia.) Guerreiro Ramos também utilizou ideias aparentemente psicológicas, como 'protesto' e 'patologia' que, ao meu ver, tendem a ter um viés focalizado nos processos de identidade dos brancos.

E afinal, é importante a ideia de que a branquidade e o racismo sejam estudados em perspectiva "global", internacional, transnacional, quer dizer, além das fronteiras da nação. Como Ware aponta, o sistema de colonialismo que produziu a escravidão e o racismo foi

formado sistematicamente através dos continentes e dos mares, e sistemas internacionais continuam a formar papéis similares hoje em dia, perpassando locais específicos. Ao mesmo tempo, ressalto que não faz sentido deixar uma perspectiva internacional ofuscar e preterir o reconhecimento e uso de fontes e perspectivas locais, pois isso talvez acabe sendo uma manifestação contemporânea da “patologia” descrita por Guerreiro Ramos, uma valorização do europeu e norte-americano que cultiva a alienação das realidades brasileiras a partir de um olhar externo.

A razão principal pela qual evito o uso do termo “branquidade” é por causa de sua linhagem conceitual. Ao meu ver, o uso analítico do termo não surgiu a partir da academia brasileira. Talvez “branquidade” tenha sido escolhido por falta de conhecimento das obras brasileiras já existentes sobre o assunto, por exemplo de Bento e Piza, por parte da tradutora do livro de Ware. Ou talvez por uma mudança intencional dos termos no ato da tradução de *whiteness*. Ware apresentou um conceito de “branquidade” que não diferiu em grande medida do conceito de “branquitude” até então usado, como Cardoso já apontou (2014b, p. 182).

1.3 DISTINÇÕES CONCEITUAIS ENTRE BRANCOS

Numa breve reflexão que Edith Piza escreveu para o Simpósio Internacional do Adolescente em 2005, um ano após a publicação do livro de Ware no Brasil, Piza adotou a palavra “branquidade” para discutir os mesmos temas que tinha discutido anteriormente com o termo “branquitude”, como Cardoso (2014b) apontou.

Numa nota de rodapé, Piza explica que ela usa o termo *branquidade* nesse texto de 2005 “como tradução para [sic] *whiteness*, como foi utilizado na coletânea organizada por Vron Ware (2004), enquanto identidade racial de brancos que se manifesta principalmente pelo racismo”. Destaco quatro aspectos desse uso do termo: primeiro, que é usado explicitamente como tradução de um conceito originado na academia de língua inglesa; segundo, que é usado por causa da coletânea organizada por Ware; terceiro, que “branquidade” é um conceito politicamente carregado, atrelado ao racismo, justamente como Ware utilizou; e quarto, que Piza define “branquidade” como um processo de *identidade racial*, não focalizando necessariamente nos aspectos institucionais e sistêmicos como Ware e Bento fizeram.

No final do texto, Piza (2005) propõe um novo significado para o termo “branquitude”. Descreve a branquitude não como uma característica fixa, mas como um destino; aqueles que superam a branquidade por se deslocar dos seus espaços segregados estariam fazendo “um movimento em direção ao que eu chamaria de *branquitude*”. Essa *branquitude*, Piza define assim:

Ainda que necessite amadurecer em muito esta proposta, sugere-se aqui que branquitude seja pensada como uma identidade branca negativa, ou seja, um movimento de negação da supremacia branca enquanto expressão de humanidade. Em oposição à branquidade (termo que está ligado também a negridade, no que se refere aos negros), branquitude é um movimento de reflexão a partir e para fora de nossa própria experiência enquanto brancos. É o questionamento consciente do preconceito e da discriminação que pode levar a uma ação política anti-racista.

Ou seja, em oposição à definição de *branquidade* como uma característica que "se manifesta principalmente pelo racismo", a *branquitude* é definida como uma identidade racial de brancos que se manifesta pelo antirracismo, ou pelo menos, por atitudes antirracistas. Destaco que Piza descreve essa ideia da branquitude como uma proposta, um movimento e um destino; não é um conceito elaborado a partir de estudos empíricos. Além disso, ela define *branquitude* em termos da identidade, atitudes e posições, e não em termos das estruturas de poder.

"Branquitude" envolveria, também, ações e posicionamentos manifestados no mundo social. Nesse texto de 2005, a autora dedicou bastante espaço à elaboração do conceito da "geografia social da raça", adotada com inspiração na obra *White Women, Race Matters* de Ruth Frankenberg. Com o conceito da geografia social da raça, Piza pensa e escreve sobre espaços 'dos brancos' e um tipo de isolamento racializado que promove a solidificação da branquidade fechada, e facilita o processo pelo qual as pessoas brancas apagam as pessoas negras de suas memórias.

Dessa forma, Piza especifica que *branquitude* não se constitui meramente numa declaração simples de não concordar com o racismo. Além do questionamento dos privilégios e do racismo que produzem desigualdades, a "branquitude" envolve também um deslocamento dos espaços fechados dos brancos que reproduzem o silenciamento e "esquecimento" desses privilégios.

A distinção proposta por Edith Piza é um ponto de debate no campo da branquidade/branquitude no Brasil. Se a coletânea de Ware resultou em obras que usam somente o termo "branquidade", a distinção de Piza (2005) tem influenciado pesquisadoras/es a usar "branquidade" e "branquitude" juntos (MOREIRA, 2014). Também existem autores como Bento, Cardoso e Miranda que escolhem somente "branquitude".

Em relação à distinção entre diferentes formas de ser branco, Lourenço Cardoso propõe sua própria distinção, entre branquitude crítica e acrítica, que explicarei mais adiante, e descarta a distinção branquidade/branquitude proposta por Piza. Cardoso argumenta que Edith Piza criou uma categoria analítica que descreve e positiva a si mesma como uma pessoa branca crítica dos seus privilégios:

[...] a autora propõe um conceito para benefício próprio, para se diferenciar, para se situar num patamar hierárquico acima. Isto é, o branco com branquitude encontra-se num nível elevado superior ao branco com branquidade porque é uma pessoa autocrítica contra seus privilégios raciais, enquanto o branco com branquidade não é. Porém, tanto branco com branquitude quanto com branquidade serão tratados da mesma forma pela sociedade, ambos terão vantagens raciais. (p. 183)

Dessa forma, a crítica que Cardoso faz da distinção branquidade/branquitude parece se fundamentar em duas bases principais. A primeira tem a ver com a relação entre conceitos e atitudes, por um lado, e realidade e instituições, por outro. Como relatei acima, Edith Piza caracterizou "branquitude" como uma proposta, um movimento, um destino. Cardoso critica essa definição de "branquitude" justamente por ser uma proposta e portanto não refletir uma realidade já existente. Não reflete a realidade porque, ele indica, qualquer branco continua desfrutando dos mesmos privilégios, independentemente de suas atitudes. Dessa forma, uma distinção entre brancos com 'branquidade' e brancos com 'branquitude' seria uma distinção falsa em termos dos privilégios vividos. A crítica de Cardoso, portanto, situa os privilégios vividos por brancos como mais importantes, em termos analíticos e políticos, do que as suas atitudes.

A outra base da crítica tem a ver com a posição racial e política de quem escreve. Cardoso destaca a relação que Piza tem com seus próprios conceitos, pois o uso dela de "branquitude" teria o efeito de "benefício próprio" para a autora. Embora o Cardoso não descreva nesses termos, eu sugiro pensar num 'deslocamento conceitual dos privilégios'. Ou seja, criar um conceito ou uma categoria distinta para celebrar sua atitude política tem o efeito possível de deslocar ou silenciar a existência contínua do privilégio na sua posição social como branco/a.

Por minha parte, acho pertinentes esses dois aspectos da crítica que Cardoso levanta sobre a distinção proposta entre branquitude e branquidade. Em termos do primeiro, no sentido que a distinção feita por Piza focaliza nas atitudes, é importante ressaltar a definição do racismo que o considera não meramente como atitudes preconceituosas e discriminações pontuais, mas também como uma instituição, uma estrutura social, política e econômica, constantemente renovada e recriada pelas pessoas em posições de poder racializado. O Racismo e a produção das desigualdades raciais, na definição que utilizo nesta dissertação, não se manifesta necessariamente nas atitudes ou nas consciências das pessoas, pois é também uma posição, um olhar, um jeito de ser no mundo e um jeito do mundo ser. Portanto, uma distinção teórica entre branquidade e branquitude destacando a visão crítica sobre os privilégios acarreta a possibilidade de mais uma vez silenciar o aspecto institucional e posicional dos privilégios que opera independentemente das atitudes, vontades e percepções

de qualquer indivíduo. Isso não quer dizer que os indivíduos brancos não possam influenciar as instituições com ações concretas, e não deslegitima as tentativas de categorizar os brancos em relação às suas atitudes raciais. A ideia é não focalizar no indivíduo a ponto de esquecer os processos dos quais ele faz parte.

Em termos da pertinência do segundo aspecto da crítica feita por Cardoso, sobre a posição social do/a produtor/a de conhecimento em relação ao conhecimento produzido, enfatizo que a crítica sistemática da posição social de quem produz conhecimento é um aspecto fundamental dos estudos da branquitude. No texto descrito acima, por exemplo, Guerreiro Ramos (1957) propôs "autenticidade" na sociologia, que nesse caso significou fazer a ciência a partir de um olhar racialmente situado, no caso dele, como pessoa negra. Pretendia estudar "o negro desde dentro", sendo agente e sujeito na produção de conhecimento de si mesmo, em vez de ser objetificado pela sociologia patológica que internalizava um olhar branco europeu. Dessa forma, Guerreiro Ramos não só apontou o papel de 'ser negro' no pensamento dele, mas descreveu sua identidade racial como ponto de partida para a totalidade da sua abordagem sociológica ao estudo das relações raciais.

Esse aspecto da crítica feita por Cardoso não é um ataque pessoal a Edith Piza por ser branca. É a exposição das implicações políticas produzidas pela criação do conceito de uma branquitude positivada por parte de uma pessoa branca. Na interpretação de Joyce Lopes (2013), o posicionamento de Piza dessa forma seria "uma tentativa salvacionista da própria branquitude" (p. 139-40). A consideração dessas implicações é central aos estudos da branquitude, que destacam os aspectos racializados das subjetividades de pessoas brancas.

Edith Piza não foi a única pesquisadora que trabalhou com uma distinção conceitual entre 'branquidade' e 'branquitude'. Fruto da sua dissertação (2014) sobre as características do privilégio da brancura entre adolescentes principalmente negras/os de uma escola pública, Camila Moreira publicou artigos, entre eles "Branquitude é branquidade? Uma revisão teórica da aplicação dos termos no cenário brasileiro" (2014). Nesse texto, publicado como parte do Dossiê Branquitude da ABPN, Moreira examina a distinção entre "branquitude" e "branquidade" proposta por Piza, relacionando os termos à "negritude", termo positivo buscando valorização das pessoas negras que surgiu a partir de Aimé Césaire e estudantes africanos nos anos 1930 (p. 83), e à "negridade", um termo usado pela Frente Negra Brasileira para descrever um processo de integração dos negros na sociedade branca, para serem reconhecidos, legitimados e respeitados a partir dos valores dessa sociedade (p. 84). Embora Edith Piza tenha mencionado essa associação entre branquitude/negritude e branquidade/negridade entre parênteses e numa nota de rodapé, é a própria Camila Moreira

quem realmente desenvolve e elabora essa associação conceitual.

Na definição dos termos 'branquitude' e 'branquidade', Moreira focaliza no aspecto identitário e individual dos termos. "Branquitude" seria "um estágio de conscientização e negação do privilégio vivido pelo indivíduo branco, que reconhece a inexistência de direito e a vantagem estrutural em relação aos negros." (p. 75), já "branquidade" se define como "as práticas daqueles indivíduos brancos que assumem e reafirmam a condição ideal e única de ser humano, portanto, o direito pela manutenção do privilégio perpetuado socialmente." (p. 75). Então, na definição de Moreira, branquitude e branquidade são tipos de identidade; são maneiras de ser branco como indivíduo. Branquitude descreve os brancos que criticam e negam os seus privilégios, e branquidade descreve os brancos que valorizam sua brancura e participam da manutenção dos privilégios decorrentes do racismo. Eu gostaria de destacar, então, que os dois termos, como usados aqui, não focalizam em aspectos estruturais e sistemáticos como, por exemplo, a definição que Ware fez da 'branquidade', descrevendo o conceito em termos principalmente de um sistema internacional de política e poder.

Joyce Lopes (2013) e Lúcio Oliveira (2007) oferecem críticas à abordagem de criar distinções entre branquitude e branquidade. Lopes, por sua parte, aponta que essa distinção é uma proposta nova e pouco utilizada pelos estudos da branquitude (p. 139).

Lúcio Oliveira, na sua dissertação sobre a experiência das relações raciais nas perspectivas de pessoas brancas, se debruça sobre a tarefa de definir uma etnicidade branca, e argumenta que "existe uma assimetria entre a etnicidade negra e o que poderia se chamar de uma etnicidade branca, que guarda desproporções em várias dimensões" (p. 40). Ele aponta, primeiro, que a branquitude só vem sendo consolidada como conceito em décadas recentes; segundo, que identidades de branquitude não necessariamente demarcam, de forma explícita, sua auto-valorização e sentimento de orgulho, como as negritudes fazem; e terceiro, que a branquitude é hegemônica ao ponto de que "confunde-se com a própria história do mundo ocidental desde antes da Modernidade" (p. 40). Nesse sentido, a assimetria entre branquitude e negritude tem a ver com posições políticas e conceituais, e significa que esses dois conceitos (branquitude e negritude) não podem ser comparados como se envolvessem o mesmo processo para brancos e negros, dado suas posições diferentes na hierarquia produzida pelo racismo. Como Corossacz colocou, "as noções de branquitude e negritude não podem ser consideradas equivalentes, uma vez que não se encontram em uma posição de igualdade social e teórica: de fato, entre elas não há uma relação paritária, mas uma relação hierárquica" (2017, p. 172).

Mais tarde, num artigo publicado no mesmo Dossiê com o de Moreira (2014) e de

Cardoso (2014a), Oliveira (2014) reitera essa 'assimetria':

A branquitude não é simétrica a termos raciais, culturais, associados ao negro, como por exemplo, a negritude. Ao contrário do caráter afirmativo, contestatório e explícito do projeto transnacional de negritude, a noção de branquitude foi construída ao longo do tempo, mesclando-se de forma impositiva a elementos de diversas culturas não-brancas. A condição de alteridade, substancial para as relações humanas, não se apresenta como válida para a “cultura branca”, somente para o outro. (p. 33)

Então, nessa ótica, a branquitude, por ter sido construída por meio de processos hegemônicos e formar parte da modernidade, não funciona de forma paralela à negritude; surge de outra forma na história das relações raciais. A branquitude, por usar seu poder para definir a 'norma', não constitui uma alteridade da ótica branca. Oliveira sugere que a branquitude talvez funcione principalmente não por uma identificação com si mesma, mas por uma "desidentificação com o outro" (p. 33). Guerreiro Ramos (1957) já apontou um processo parecido, em que "brancos" brasileiros, a partir de um olhar europeu, objetificavam o negro como “problema” sociológico para se distanciarem da 'negrura' que entendiam como inferior.² Mesmo no caso dos neonazistas, que consideram a "raça branca" superior, essa ideia de superioridade é construída a partir da desidentificação com o outro, o ódio do Outro, como Adriana Abreu Magalhães Dias (2007) apontou quando escreveu que “o ciberracismo se distingue pela validação do ódio ao inimigo como tecido conectivo de seu sistema simbólico [...]” (2007, p. 219).

Lourenço Cardoso criou uma distinção terminológica e conceitual entre branquitude "crítica" e "acrítica" a partir da sua dissertação (2008) e depois em alguns artigos (2010, 2014a) e na sua tese (2014b) e na coletânea *Branquitude* (2017). Embora Camila Moreira tenha dito que a distinção de Cardoso "se aproxima do conceito sugerido por Edith Piza" (2014, p. 82), como se fosse uma repetição desnecessária dos conceitos de Piza (branquidade/branquitude), argumento aqui que a distinção feita por Cardoso entre branquitude crítica e acrítica é marcadamente diferente da distinção de Piza e Moreira entre 'branquidade' e 'branquitude'. Aponto como duas diferenças fundamentais: primeiro, a ênfase de Cardoso de que a branquitude é uma posição social, estruturada pelo racismo como sistema, e portanto, opera nas vidas das pessoas brancas independentemente das suas atitudes, sejam essas críticas ou não dos privilégios; e segundo, que Cardoso elabora sua distinção a partir das ações e discursos concretos no mundo social, e não a partir de conceitos. Em termos da primeira diferença, essa já foi apontada por Joyce Lopes (2013), quando ela observou que

2 No capítulo 3, elaborarei uma conexão conceitual não entre branquitude e negritude, mas entre branquitude e antinegritude (conceito de Costa Vargas), inspirado principalmente em Guerreiro Ramos mas também pelos argumentos de Moreira, sobre a relação histórica entre branquidade, branquitude, negridade e negritude, e Oliveira, sobre a assimetria entre branquitude e negritude num contexto hegemônico branco.

os termos usados por Cardoso colocam brancos racistas e antirracistas dentro da mesma categoria, e que “sendo assim, compreende-se que, embora um sujeito branco construa-se em processo político antirracista, ele goza dos mesmos privilégios raciais do branco racista” (LOPES, p. 140).

Na sua dissertação de mestrado, Cardoso (2008) definiu a *branquitude crítica* como “pertencente ao indivíduo ou ao grupo de brancos que desaprovam publicamente o racismo” (p. 178). Definiu a *branquitude acrítica* como “identidade branca individual ou coletiva que argumenta a favor da superioridade racial” (p. 178). O foco da definição é nos posicionamentos explícitos e públicos desses brancos.

Nessa definição, os dois tipos de branquitude compartilham um aspecto em comum: os brancos obtêm privilégios em uma sociedade racista, nos contextos locais e globais (2008, p. 180). Esses privilégios, reitero, são obtidos independentemente de atitudes e ações dos indivíduos brancos:

O branco crítico antirracista, por exemplo, o ativista social, coloca-se contra o seu privilégio racial, entretanto, não deixa de obter vantagem por ser quem é. A construção de uma identidade branca antirracista é uma tarefa a ser realizada dia-a-dia, uma tarefa árdua enquanto o racismo persistir. (2014a, p. 102)

Dessa forma, apesar da definição de branquitude de Cardoso focalizar principalmente nas identidades e nos brancos como indivíduos, Cardoso mantém o estrutural sempre embutido nessa definição, pela consideração do privilégio como aspecto estruturante da identidade branca. Diferente da distinção branquidade/branquitude de Piza e Moreira, o conceito de branquitude crítica/acrítica enfatiza que não tem como existir um *status* diferenciado para pessoas brancas até que o racismo, como aspecto da sociedade como um todo, pare de existir. A conclusão política desse conceito é que as pessoas brancas que não concordam com os privilégios, têm que lutar contra o racismo de forma permanente para contribuir na criação de uma sociedade em que o branco não ocupe o lugar de opressor.

Elaboro com maior detalhe as implicações dessa definição no capítulo sobre branquitudes antirracistas, mas por enquanto basta ressaltar que enquanto a distinção branquidade/branquitude de Piza e Moreira valoriza o posicionamento contra os privilégios por parte dos brancos, a definição de Cardoso recusa positivar algum grupo de brancos num contexto estrutural de racismo, já que essa positivação facilmente silencia os privilégios que continuam sendo recebidos pelos brancos antirracistas (independentemente das suas atitudes e ações políticas).

Agora, se a branquitude crítica e acrítica compartilham o privilégio (a branquitude) em comum, a distinção entre os dois termos tem a ver com a "crítica". A definição que Cardoso

faz de "branquitude crítica" não se refere apenas a brancos críticos do privilégio, nem aos que são críticos ao racismo institucional. É um termo utilizado para descrever todos os brancos que denunciam publicamente o preconceito e discriminação quando esses são manifestados publicamente. Portanto, como se pode imaginar, a categoria "branquitude crítica" é bastante ampla, e se refere tanto a brancos que denunciam seus privilégios e lutam ativamente contra o racismo, quanto a brancos que acreditam plenamente e conscientemente na ideia da superioridade branca mas denunciam o preconceito em público por motivos políticos, estratégicos, ou simplesmente para não serem rejeitados numa sociedade que mascara o racismo institucional com a ideologia da igualdade.

Acho importante ressaltar que o termo "crítica", no conceito de Cardoso, se refere a brancos críticos ao racismo, e não necessariamente aos privilégios que são frutos dele. Ou, para ser mais específico, a meu ver, o conceito se refere a todo branco que denuncia publicamente as manifestações explícitas de "preconceito de cor", não só aos brancos que são *de fato* críticos. Pois se esse termo "crítica" fosse se referir às atitudes em relação ao racismo, e se definirmos o racismo não como um processo momentâneo e pontual mas como todo um sistema que formata os contornos das relações sociais, então o privilégio dos brancos se constitui como parte do racismo. Logo, uma pessoa branca crítica ao racismo estaria, por definição, crítica quanto a seus próprios privilégios, componentes constitutivos desse racismo.

Na sua dissertação em que estudou *rappers* brancos brasileiros, Jorge Hilton de Assis Miranda (2015) também estabeleceu algumas distinções teóricas entre diferentes formas de comportamento dos brancos. Seguindo principalmente a linha teórica de Lourenço Cardoso (2008, 2010, 2014a, 2014b), Miranda sugere uma distinção mais específica dentro da categoria de branquitude crítica, dividida em "branquitude crítico-passiva" e "branquitude crítico-ativa". Miranda também elabora, a partir das falas dos seus entrevistados, os termos "humanidade" e "branco denegrado", dois termos que envolvem diferentes visões de identidades brancas antirracistas. Começarei com estes dois últimos termos, pois contribuem para um entendimento mais pleno do conceito de 'branquitude crítico-ativa'.

A "humanidade" é um termo que Miranda adotou do *rapper* entrevistado, Gaspar. A intenção do termo é contrastar com a simples 'humanidade', um termo que surge quando brancos, por exemplo, insistem em ser "humanos" e não "brancos", como se não fizessem parte do racismo. Miranda define humanidade assim:

Um movimento "virtuoso", de luta de "manos" e minas por dias melhores. "Atitude" de buscar "conhecimento", "consciência" e mudanças, pelo fim dos privilégios da brancura e valorização da identidade e cultura negra e indígena. De modo genérico, objetiva o reconhecimento das diferenças e da humanidade de todos os grupos raciais. (p. 85)

Miranda enfatiza que a 'humanidade' seria uma orientação, não uma identidade:

A 'humanidade' do outro/a é uma condição, a 'humanidade' corresponde a uma luta, uma busca dessa condição. Não vejo tal movimento como de afirmação identitária, do tipo 'a partir de hoje deixei de ser branco/a e passei a me definir 'humano/a', mas sim como uma ação que qualifica uma postura 'sou branco/a e me oriento pela humanidade'. (p. 85).

Dessa forma, a distinção entre 'condição' e 'orientação' serve como base para se diferenciar de 'humanidade', termo que, muitas vezes, é utilizado por brancos para silenciarem sua posição racializada e privilégios numa sociedade racista. Enquanto que “humanidade” visa explicitar esses privilégios e lutar contra eles para providenciar um futuro em que pessoas diferentemente racializadas possam interagir como seres humanos, sem hierarquização. “Humanidade” como condição silencia os privilégios, “humanidade”, como orientação, os reconhece, com a intenção de combatê-los.

Outro termo elaborado por Miranda, vindo de um entrevistado, é o conceito de 'branco denegrado', do *rapper* branco Preto Du. Miranda cita a letra da música de Preto Du (a qual Miranda apoiou como co-autor) intitulada "Denegrada", e uma das frases é: "Se tem negros completamente embranquecidos/ Eu sou um branco completamente denegrado" (p. 131). Preto Du apresenta essa identidade, argumenta Miranda, de uma forma que ao mesmo tempo reconhece a posição social de branco privilegiado pelo racismo, e também valoriza a luta contra esse privilégio — “...sem negar a sua identidade, ele inverte a lógica do embranquecimento, 'enegrecendo' suas ideias” (p. 132). É uma tentativa de incorporar uma orientação antirracista inspirada pela negritude para desconstruir a branquitude. Tanto como 'humanidade', Miranda descreve a ideia de 'branco denegrado' como uma orientação, não uma identidade. Na definição do termo, explica que "refere-se a uma postura política e não a uma afirmação de identidade, ao/à branco/a que se reconhece como peça da estrutura a qual o racismo opera” e que “torna-se denegrado/a, não por se afirmar negro/a, mas por incorporar a perspectiva da denúncia da militância negra, que, dentre outras coisas, considera que os privilégios e a omissão sustentam as desigualdades sociorraciais” (p. 133). Nesse sentido, a palavra “branco” se refere à continuação, de fato, do corpo branco privilegiado pelo racismo, e a palavra “denegrado” se refere à sua consciência crítica e orientação política.

Os dois conceitos, 'humanidade' e 'branco denegrado', enfatizam uma distinção entre condição (branco) e orientação (antirracista). Essa distinção diferencia o privilégio que estrutura a vida da pessoa branca, por um lado, e suas intenções e ações, pelo outro. Esses dois termos visam criar uma definição que não des-culpa brancos de suas posições racializadas numa sociedade racista, mas que, ainda assim, tenta imaginar, idealizar, realizar a

luta para um futuro sem racismo.

Portanto, a meu ver, essas expressões se situam em um tipo de meio-termo entre o conceito de Cardoso (branquitude crítica e acrítica) e de Piza e Moreira (branquidade e branquitude). Cardoso enfatiza o privilégio dos brancos independentemente de suas atitudes e ações, e se recusa a idealizar um outro tipo de branquitude enquanto esse privilégio persistir; enquanto Piza e Moreira visam conceitualizar uma branquitude positivada, possivelmente para potencializar e incentivar a luta antirracista por parte dos brancos. Os conceitos de "branco denegrado" e "humanidade" incorporam tanto o reconhecimento do privilégio, quanto a esperança de outras relações raciais a serem produzidas por orientações antirracistas. Cardoso parece nutrir essa esperança também, mas decidiu não incorporá-la como parte dos *termos analíticos* utilizados para pensar na branquitude.

Os dois termos “branquitude crítico-passiva” e “branquitude crítico-ativa” surgiram a partir da pesquisa que Miranda (2015) fez com *rappers* brancos. Ele descobriu que, diferentemente da hipótese dele, a maioria dos *rappers* brancos reconheciam o fato de serem privilegiados como brancos, apesar de não necessariamente demonstrarem isso no conteúdo de suas músicas. Muitos desses *rappers* não se identificavam como brancos, inclusive, apesar de reconhecerem que ocupavam posições privilegiadas por serem vistos como brancos pela sociedade.³

A partir disso, Miranda indicou que esses *rappers* se identificavam como 'mestiços', 'brasileiros' e 'humanos' a partir de um futuro imaginado em que não haveria raça, porém não se viam como parte do problema do racismo no presente (p. 82). Ele denominou essa perspectiva como "crítico-passiva", o posicionamento dos brancos que publicamente denunciam o racismo e as desigualdades, mas não refletem sobre o seu próprio envolvimento nessas desigualdades, como pessoas brancas (p. 82). Racismo é visto, por brancos crítico-passivos, como problema dos outros, assim permitindo que esses se omitam da responsabilidade de enfrentá-lo (p. 83).

O outro termo, a branquitude crítico-ativa, descreve brancos que não só criticam o racismo a partir dos seus próprios privilégios, mas também tomam medidas concretas para combater esse privilégio: “Não é suficiente reconhecer que o fenótipo branco confere vantagens, é preciso assumir posições concretas de enfrentamento” (p. 82). A definição completa do termo *branquitude crítico-ativa* é “aquela referente ao indivíduo ou grupo de brancos que, a partir da autocrítica sobre os próprios privilégios, denunciam publicamente o

3 Esse fato coloca em questão a suposição de laços estreitos entre a percepção dos privilégios e atitudes antirracistas e anti-privilégio, uma suposição embutida, por exemplo, no conceito de branquidade/branquitude de Piza.

racismo, mobilizando ações pró-equidade” (p. 135).

No caso de ambos os termos, se mantém o componente da 'branquitude', como Cardoso o fez, sinalizando que os privilégios continuam em força independente das ações e atitudes desses brancos.

A distinção principal, a meu ver, envolve a ação. Enquanto a posição "crítico-passiva" não envolve ação política antirracista, porque o indivíduo não se vê como responsável pelo racismo, a branquitude crítico-ativa envolve uma luta contra o privilégio. Nesse sentido, a definição parece implicar numa relação estreita entre autocrítica e ativismo político, como igualmente implicou a distinção branquitude/branquidade feita por Piza e Moreira. Porém, seria possível pensar em outros tipos de branquitude crítica? Por exemplo, brancos que não reconhecem seu envolvimento estrutural no racismo, mas mesmo assim tentam participar das lutas antirracistas, ou, por outro lado, brancos que reconhecem de forma crítica o seu papel no racismo mas não fazem nenhuma ação para combatê-lo.

À medida que participação em grupos de capoeira pautados nas demandas de lideranças negras pode ser considerada uma ação antirracista, as entrevistas que fiz demonstram posicionamentos complexos que podem não caber em nenhuma dessas duas categorias. Por exemplo, Alice, uma das pessoas que entrevistei, fala de forma bastante crítica sobre a branquitude e seu privilégio, mas, ainda assim, deixou de participar de seu antigo grupo de capoeira por conta de diferentes tensões e cobranças, algumas relacionadas à posição dela enquanto branca de classe média. (Branquitude crítico-ativa passiva?) Cláudio participa de um grupo que não possui nenhuma pauta explicitamente antirracista, mas esse mesmo grupo oferece um tipo de apoio e processo educativo para que jovens negros tenham mais chances de sobreviver à violência do tráfico em bairros marginalizados. (Branquitude crítico-passiva ativa?)

Portanto, é importante refletir como a consciência autocrítica não produz, necessariamente, ação política antirracista, e como a falta de autocrítica não significa, necessariamente, passividade. Isso não quer dizer que antirracismo sem autocrítica do privilégio branco seja necessariamente um caminho eficaz, mas significa sim que é preciso ter cuidado para não supor uma relação causal automática entre percepções de racismo e ações contra racismo.

Também há a questão de como se define a "ação". O próprio posicionamento contra o 'racismo', o falar contra o racismo em público, se constituem em algum tipo de ação?⁴ Acima,

4 Agradeço a Paula Gabriela, colega do Pós-Afro, por sugerir, depois da apresentação de uma versão anterior deste projeto no dia 29 de setembro de 2016, que o próprio diálogo com outros brancos poderia constituir uma forma de "ação" por parte dos brancos (como eu) que querem lutar contra o racismo e o privilégio.

argumentei que a definição que Cardoso fez de branquitude crítica e acrítica distinguiu dois grupos a partir da "ação", pela forma que os brancos manifestam publicamente suas opiniões. Mas também se pode pensar em outros tipos de ação, por exemplo, participação ou apoio a manifestações políticas, a processos legislativos, a pesquisadoras/es negras/os e indígenas/os ou ao movimento negro e a grupos indígenas, além da ação antirracista e anti-privilégio cotidiana.

1.4 METÁFORAS DA INVISIBILIDADE E INVISIBILIZAÇÃO DA BRANQUITUDE

A questão das diferentes atitudes políticas de pessoas brancas, como crítica, acrítica, passiva ou ativa, tem a ver com as formas que brancos se relacionam com discriminação, racismo e privilégio. A questão de como se relacionam com o privilégio pode ser abordada de diversas formas. A trajetória principal dessa abordagem na academia brasileira tem sido a discussão da 'invisibilidade' da branquitude, ou da falsa invisibilidade.

Uma autora brasileira bastante citada para pensar e criticar a ideia da 'invisibilidade' da branquitude é Edith Piza, especialmente sua metáfora da "porta de vidro" que age como barreira entre conhecimento sobre 'o outro' e conhecimento sobre o branco. Piza descreve sua experiência individual, de chocar contra essa porta metafórica:

Na minha própria experiência cotidiana [...] nunca questioneei minha condição racial e ela nunca foi objeto de questionamento por ninguém. Mesmo na vivência com amigos e colegas negros eu não estava presentificada pela cor. Eu *era*, simplesmente (Edith, estudante, mulher, mãe, etc.); eles eram todos sobrenomeados: *negros*. (2003, p. 60)⁵

Embora não tenha sido questionada explicitamente pelos colegas em salas de aula, foi na sua experiência durante a pós-graduação, com colegas negras/os, que começou a questionar e enxergar sua posição e perspectiva racializada como branca. Junto a esse questionamento, veio o da produção racializada dos estudos “do negro” feitos a partir de olhares brancos. Piza descreve como ela percebia que os estudos feitos a partir desse 'olhar branco' faziam mais sentido para ela, Edith Piza, do que faziam para os colegas negros, justamente por ela ter um ponto de vista branco (p. 60-61). A autora descreve a perspectiva anterior dela, de que "o *eu* narrador destes estudos, o *eu* não mencionado, não era nem mesmo branco. Era neutro, incolor, transparente; vidraças e portas tão polidas que nem mesmo se podia vê-las" (p. 61).

É complexo esse momento do argumento de Piza. Por um lado, ela usa uma linguagem generalizada quando fala que "nem mesmo *se podia vê-las*" (grifo meu), como se essa falha na percepção do olhar branco dos estudos sobre “o negro” fosse uma falha geral, universal. A

5 Cabe perguntar aqui se ela "*era, simplesmente*" também nos olhares deles. Parece estar misturando a perspectiva dela com as perspectivas dos colegas.

descrição feita por Piza parece implicar que os próprios narradores não poderiam ser enxergados, que a posição racializada deles seria 'transparente'.

Mas ao mesmo tempo, Piza está apontando que ver autores como Florestan Fernandes como racialmente “neutros” foi um aspecto da percepção *dela*, enquanto branca, em contraste às perspectivas dos colegas negros. Ou seja, nesse momento inicial da metáfora da invisibilidade, parece haver uma tensão entre descrever uma invisibilidade/transparência como *característica* dos brancos (como se sua racialidade não pudesse ser vista), por um lado, e como *olhar* dos brancos (não percebendo sua própria racialização como branca/o, nem as perspectivas racializadas das pesquisadoras/es brancas/os), por outro. A meu ver, o termo usado por Piza, “invisibilidade”, implica principalmente que essa seria uma *característica*.

Enxergo essa mesma tensão, entre 'característica' e 'olhar', na metáfora apresentada por Piza para tentar descrever o processo que ela passou quando começou a enxergar sua própria racialização:

Talvez uma metáfora possa resumir o que comecei a perceber: bater contra uma porta de vidro aparentemente inexistente é um impacto fortíssimo e, depois do susto e da dor, a surpresa de não ter percebido o contorno do vidro, a fechadura, os gonzos de metal que mantinham a porta de vidro. Isto resume, em parte, o descobrir-se racializado, quando tudo o que se fez, leu ou informou (e formou) atitudes e comportamentos diante das experiências sociais, públicas e principalmente privadas, não incluiu explicitamente nem a mínima parcela da própria racialidade, diante da imensa racialidade atribuída ao outro. Tudo parece acessível, mas, na realidade, há uma fronteira invisível que se impõe entre o muito que se sabe sobre o outro e o quase nada que se sabe sobre si mesmo. (p. 61)

No parágrafo seguinte, continua: "Porém, à medida que se vai buscando os sinais dessa suposta 'invisibilidade', vai-se também descobrindo os vãos da porta” (p. 61-62).

Essa 'invisibilidade' e 'transparência' que Piza pretende descrever com a metáfora seria a normalização da branquitude como se brancos não fossem racializados. Piza descreve uma vida em que a hegemonia do olhar branco sobre as relações raciais possibilita que uma pessoa branca nunca questione a si mesma enquanto ser racializado. Piza descreve como um susto, um choque doloroso, o processo de perceber essa invisibilização e barreira epistêmica entre você e o outro.

Ora, se a porta é de vidro, implica-se que ela é transparente, difícil de enxergar. Implica também que o problema é da própria porta, e não das formas de enxergá-la ou não. Ao mesmo tempo, Piza explica que a partir da descoberta da existência da porta, ela se questionou como é que não a havia enxergado antes. Mais uma vez, mesmo a metáfora sobre 'invisibilidade' parece *também* implicar que é uma questão de *invisibilização* da branquitude a partir de um olhar hegemônico branco. A transparência da porta dificultaria enxergá-la, mas mesmo nessa metáfora a porta é facilmente percebida a partir da mudança no *olhar* da pessoa branca.

No texto "A miragem de uma branquitude não-marcada" na coletânea de Vron Ware, a pesquisadora estadunidense Ruth Frankenberg (2004) desconstrói a ideia da suposta 'invisibilidade' da branquitude que Piza havia utilizado na formulação da sua metáfora da porta de vidro. Nesse texto, Frankenberg descreve a transformação crítica na maneira que ela, como pesquisadora, entendia a 'invisibilidade' da branquitude: "Quanto mais se examina, [...] mais a ideia da branquitude como norma não-marcada revela-se uma miragem, ou, a rigor, para dizê-lo em termos ainda mais fortes, uma fantasia dos brancos" (p. 309). Ou seja, a 'invisibilidade' é produto dos brancos, inclusive dos acadêmicos brancos como Piza que visam desconstruir a branquitude. Frankenberg aponta, depois, que o momento mais chocante não é perceber a branquitude; é a possibilidade 'bizarra' de *não* enxergar a branquitude. É a hegemonia da supremacia racial branca, argumenta Frankenberg, que possibilita esse ato de não ver. Subsequentemente, a autora pergunta: a branquitude é invisível *para quem?* (p. 313).

Ao meu ver, Frankenberg apresenta e analisa a branquitude principalmente enquanto *localização*. Por exemplo, descreve a branquitude como "*locus*" e como "ponto de vista" (p. 312), trabalhando com uma metáfora espacial de posição social. Um "ponto" de vista implica num lugar a partir do qual uma pessoa vê o mundo.

Na minha análise, a branquitude tem a ver com um *olhar*, não só o lugar de onde o olhar se exercita. Ou seja, branquitude tem a ver com uma posição nas relações sociais, com as formas de ocupar essa posição e se relacionar com o mundo a partir dela. Tem a ver com o ponto de vista, mas *também* com a perspectiva e o olhar. Sugiro que não é a localização da branquitude que seja 'invisível', mas o olhar da branquitude que é invisibilizador. Um olhar que não olha, e quando vê, não enxerga. Mas mesmo quando enxerga, enxerga a partir de um determinado ponto de vista.

Podemos pensar em "olhar" e "ponto de vista" como dois aspectos indissociáveis, porém distintos, da branquitude. Uma implicação é que pessoas brancas poderiam cultivar olhares que não fossem coniventes com a hegemonia da branquitude. Outra implicação é que pessoas não-brancas também poderiam internalizar olhares que fossem coniventes com essa hegemonia. Mas de qualquer forma, esses olhares (tanto dos brancos antirracistas, quanto das pessoas não brancas que internalizam um 'olhar branco') continuam sendo exercitados a partir de posições (pontos de vista) específicas, situadas numa sociedade desigual. A transformação no olhar não significa, em si, uma mudança de ponto de vista, ou seja, da posição ocupada em relação a outras pessoas e grupos na sociedade.

Mas mesmo mudanças somente de olhar não são fáceis. Frankenberg (2004) indica como é difícil para brancos tentarem sair do olhar da branquitude ou transformá-lo de uma

forma total: "mesmo em vozes confessadamente libertárias, pode-se encontrar um entrelaçamento muito complexo de racismo, colonialismo, patriarcalismo e a história da consciência europeia" (p. 316). Ou seja, só pelo 'olhar' ter base num comportamento, perspectiva e 'ponto de vista' de uma posição social estruturada, isso não significa que o 'olhar' é fluido ou passível de mudanças instantâneas. Isso ficou evidente nas entrevistas que conduzi quando as pessoas entrevistadas, como Alice, apresentaram discursos polidos sobre privilégio, mas também aparentaram desconfortos e inquietações.

A partir da crítica da ideia de 'invisibilidade' da branquitude, descrevendo essa 'invisibilidade' como uma miragem e fantasia dos brancos, Frankenberg reorienta a questão para pensar na "simultaneidade da visibilidade dos brancos, para alguns, e a persistência de sua capacidade de desaparecer discursivamente, para outros" (p. 318).

Um exemplo empírico desse conjunto de desaparecimento discursivo e visibilidade pode ser visto no estudo de Osmundo Pinho (2012) sobre representações de raça na pornografia gay. Segundo Pinho, "no espaço imaginário da pornografia gay, a branquitude, ainda que não exatamente articulada em termos discursivos, é uma representação poderosa" (p. 182). Ou seja, os filmes pornográficos não explicitam uma categoria de "pornô branco", mas mesmo assim a branquitude é ressaltada ou destacada de diversas formas. Na lista de categorias de filmes pornográficos apresentada por Pinho (p. 173), há uma categoria explícita para filmes com "Negros", mas nenhum para filmes com "Branços". As categorias implicitamente de Brancos delimitam 'etnicidades' específicas como "Cowboys", "Europeus", "Russos" e "Tchecos". Afinal, se o sujeito do olhar hegemônico é branco, como é que poderia existir a "pornografia Branca" enquanto fetiche? Como Pinho argumenta, as próprias categorias estruturam o poder e o desejo num mercado online, "literalmente como o valor do erótico" (p. 171). Nesse mercado, a branquitude é ao mesmo tempo nomeada, silenciada e normalizada.

Suzana Maia (2012) também escreveu sobre a branquitude ser retratada de uma forma que ela descreve como "inominada". A partir de uma análise de representações Gisele Bündchen na revista *Veja*, Maia observa que "noções de raça estão persistentemente presentes" nas representações de Bündchen, sem o uso explícito do termo "branca" ou "branco" (p. 324) e sem falar de miscigenação (p. 328). Nesse sentido, a branquitude é ressaltada e enfatizada sem ser nomeada.

Para mim, o mais interessante nessa relação do olhar, do ver e das representações é sobre o ato do 'desaparecimento', do silenciamento. Como é que aspectos da branquitude (seja a classificação como branca/o, sejam os privilégios da branquitude) são silenciados? Como é

que nós, brancos, chegamos a "não enxergar" os processos pelo quais o racismo estrutura nossas vidas? Em que medida nós, brancos, ativamente participamos da produção e manutenção de uma sociedade que facilita a cegueira em relação aos privilégios, e em que medida essa cegueira limita nossa capacidade de estar consciente dos nossos papéis nessa produção e manutenção?

Filósofo jamaicano Charles Mills (2007), na sua análise de 'ignorância branca', indicou como a ignorância branca em relação aos negros não tem paralelo numa ignorância negra em relação aos brancos (p. 17), citando diferentes textos estadunidenses que destacam o processo pelo qual os brancos *ativamente* não veem e *ativamente* se tornam ignorantes. Linda Alcoff (2007) interpreta esse tipo de ignorância como uma "prática epistêmica *substantiva* em si" (p. 39, tradução minha), e não simplesmente uma falta de informação, e indica que tais práticas de ignorância têm caráter estrutural (p. 40). Nesse sentido podemos pensar no "não enxergar" e na cegueira branca como um processo ativo, e não passivo.

1.5 SILÊNCIO E INVISIBILIZAÇÃO

Em dois dos capítulos da coletânea *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (2003a, 2003b), Maria Aparecida Silva Bento adotou uma abordagem distinta da de Piza, pensando na relação dos brancos com os privilégios em termos de *silêncio*, mais do que nos de uma suposta invisibilidade. Foi a mesma coletânea que publicou a metáfora de 'porta de vidro' de Edith Piza, que veio dois anos antes da coletânea de Vron Ware e que continha o capítulo de Ruth Frankenberg sobre a miragem de uma branquitude não-marcada.

Bento (2003a) relata que, em seu trabalho, "nos últimos catorze anos, o primeiro e mais importante aspecto que chama a atenção nos debates, nas pesquisas, na implementação de programas institucionais de combate às desigualdades é o silêncio, a omissão ou a distorção que há em torno do lugar que o branco ocupou e ocupa, de fato, nas relações raciais brasileiras" (p. 26). ao meu ver, os termos "silêncio", "omissão" e "distorção" destacam os papéis dos atores sociais na produção e manutenção dos privilégios, em vez de enxergá-los como pré-determinados.

Se a metáfora de Piza tende a implicar que os próprios privilégios são 'transparentes' e difíceis de enxergar, a abordagem de Bento aponta para os papéis ativos dos indivíduos e das instituições na naturalização dos privilégios e a distorção da representação deles. Na metáfora de Piza, a porta já existe de forma fixa no mundo metafórico, e o sujeito (implicitamente branco) se choca contra ela. Na abordagem de Bento, essa suposta transparência da

branquitude é apresentada como resultado direto da representação, por parte dos brancos. Ou melhor, não é pensado como uma transparência, nem como uma *suposta* transparência, mas como um silêncio, um silenciamento.

Na abordagem de Bento, a branquitude é 'silenciada' de uma forma que permite a manutenção de privilégios frutos do racismo. No capítulo sobre sua experiência fazendo cursos de formação sobre relações raciais pelo Ceert⁶, Bento explica:

Os legados cumulativos da discriminação, privilégios para uns, déficits para outros, bem como as desigualdades raciais que saltam aos olhos, são explicadas e, o que é pior, freqüentemente 'aceitas', através de chavões que nenhuma lógica sustentaria, mas que possibilitam o não enfrentamento dos conflitos e a manutenção do sistema de privilégios. (2003b, p. 147)

Bento, assim, descreve os mecanismos discursivos que escondem e "explicam" as desigualdades advindas do racismo, de uma forma que produz benefícios concretos para pessoas brancas. A discriminação anda produzindo efeitos cumulativos, alimentados pelos chavões do silenciamento. As "desigualdades" estão longe de ser invisíveis, mas, por meio do silenciamento, é possível "não ver" o papel das pessoas brancas nas desigualdades, como se racismo fosse "problema do negro" e exclusivamente do negro. Também, na forma que Bento descreve branquitude, os "privilégios" e "déficits" aparecem como processos profundamente conectados.

Bento argumenta que o silêncio sobre a branquitude "protege os interesses que estão em jogo" (2002a, p. 28), os benefícios concretos e simbólicos dessa; e que o silêncio e cegueira "permitem não prestar contas, não compensar, não indenizar os negros: no final das contas, são interesses econômicos em jogo" (p. 27).

Nesse sentido, a falta de discussão sobre branquitude, aliás, o processo de *ativamente não falar* sobre a branquitude, é um jogo político com efeitos reais. Silenciar a branquitude significa benefícios concretos para pessoas brancas, pois isso as desloca da responsabilidade de reconhecer seus papéis, no passado e no presente, nas desigualdades raciais. E esse silenciamento vai além do falar; tem a ver com todo um processo de "distorção", de representação controlada. Em vários momentos, Bento aponta como discursos dominantes apresentam o "legado da escravidão" como se esse fosse somente a subordinação forçada contínua de pessoas negras, e não *também* o privilégio contínuo e cotidiano de pessoas brancas. O silenciamento dos privilégios da branquitude, dessa forma, é um mecanismo para situar os brancos como se estivessem externos ao problema do racismo, como se racismo fosse, novamente, 'problema do negro'.

Como Charles Mills (2007) observou na sua discussão epistemológica sobre a

6 Centro de estudos das relações de trabalho e desigualdades.

ignorância branca, "O delírio branco de superioridade racial se isola contra refutação" (p. 19, tradução minha).⁷ E na história do Brasil, Thomas Skidmore (2010) apontou como "A ausência de barreiras formais facilitou que a elite branca continuasse descrevendo o Brasil como livre de preconceito, sem o conflito que, por exemplo, sempre se reportava nos Estados Unidos. Esse estado de negação foi também ajudado pela falta de evidência quantificável até os anos 1970" (p. 199, tradução minha). Nesse sentido, a própria falta de segregação explicitamente institucionalizada fez parte de um silenciamento para poder manter hierarquias de poder.

Lourenço Cardoso, em sua dissertação (2008) e depois num artigo (2010), também descreveu a discussão acadêmica em torno da suposta 'invisibilidade' da branquitude. Em vez de pensar em termos da invisibilidade, Cardoso pensa nessa discussão em termos do branco *se enxergar* ou não. Dessa forma se posiciona entre os/as autores/as que acreditam que os brancos, de fato, se enxergam enquanto racializados (2008, p. 191; 2010, p. 619).

Ou seja, para Cardoso, não há nada de 'invisível' na branquitude. Ele aponta, inclusive, que o próprio *conceito* da invisibilidade é um tipo de silenciamento dos privilégios:

A ideia da invisibilidade acaba por ser outra marcação para branquitude, uma marcação praticada pelos próprios teóricos, sobretudo norte-americanos, aspecto que não seria prudente aos investigadores brasileiros que seguirem nessa linha de análise controversa, sem maiores reflexões. (2010, p. 619)

Com a análise de Cardoso focalizada principalmente na branquitude como subjetividade branca, isso significa que considerar invisível a branquitude seria uma característica própria de pessoas brancas.

Na sua tese, Cardoso (2014b) usa as metáforas de "Drácula" e "Narciso" para pensar nas diferentes faces envolvidas na forma que os brancos se enxergam (ou não). Como Drácula, o branco "se recusa a olhar no espelho. Porém, não deixa de ser observado, por todos os outros não-Dráculas" (p. 144). A metáfora de Drácula, então utilizada por Cardoso, não visa descrever o branco como *realmente* invisível ou sem reflexão. A intenção é pensar na forma que o branco se oculta, se recusa a se olhar, e olha para os Outros como objetos a serem usados.

Cardoso usa a metáfora de Narciso para, a partir das entrevistas que fez com pesquisadoras/es brancas/os, pensar na branquitude como norma imposta de beleza, de perfeição e de humanidade, e a recusa em enxergar beleza, perfeição ou humanidade em pessoas não-brancas. O branco metafórico Narciso olha somente para sua própria imagem, e essa é uma que omite qualquer aspecto negativo de sua branquitude.

7 "The white delusion of racial superiority insulates itself against refutation" (2007, p. 19).

Junto a mais duas metáforas, Cardoso também pensa na 'universalidade' artificial que a branquitude finge representar. Na seção intitulada 'O branco Drácula-Narciso dissimulado de universal', Cardoso argumenta que "a identidade branca impõe-se na História e na Cultura de forma dissimulada. O branco é onipresente, ao mesmo tempo em que se esconde" (p. 152). O branco aparece como "sujeito oculto fantasiado de nacional ou universal" (p. 153). Dessa forma, Cardoso enfatiza como a branquitude envolve traços e práticas específicas, caracterizando brancos num determinado momento histórico. No entanto, a história especificamente dos brancos tem se representado como a própria História Universal da humanidade. Cardoso caracteriza isso como o processo pelo qual a branquitude se 'oculta', ao mesmo tempo que se exhibe.

E ao mesmo tempo que a branquitude busca se ocultar enquanto racializada, também busca silenciar o Outro enquanto voz legítima. Charles Mills (2007) apontou que quando as pessoas negras e indígenas não são "silenciadas pelo terror da retaliação branca", o testemunho dessas pessoas é negado e deslegitimado de forma sistemática (p. 31-32). No contexto acadêmico, "Branco citarão outros brancos em um circuito fechado de autoridade epistêmica que reproduz delírios brancos" (p. 34).

1.6 INVISIBILIDADE E NEUTRALIDADE

Num estudo feito com *rappers* brancos brasileiros, Jorge Hilton de Assis Miranda iniciou com a hipótese de que a maioria desses *rappers* não possuiriam dimensão dos seus privilégios porque não abordavam essa questão em suas letras (2015, p. 12). No percurso das entrevistas, porém, Miranda descobriu que uma grande parte dessas/es *rappers* reconheciam ser privilegiados pelo racismo por causa da cor de sua pele. As respostas aos questionários mostraram que alguns *rappers* que não abordaram o tema das relações raciais em suas letras estavam, de fato, politicamente conscientes e visavam combater a discriminação. Ao mesmo tempo, alguns *rappers* que abordavam o tema das relações raciais *não* tinham consciência política sobre o racismo e não assumiam seus privilégios (p. 164).

Além disso, Miranda descobriu que, apesar da maioria das pessoas entrevistadas não se identificarem como "brancas" (por se chamarem de 'humanas/os', 'brasileiras/os', 'morenas/os', etc), ainda assim reconheciam ser privilegiadas pelo fato de serem brancas na visão dos outros (p. 70). Esse foi o caso também de "Sofia" e "Lucía", nas entrevistas que fiz. Miranda sugeriu que essa aparente contradição poderia ser resultado de um receio de assumir a posição de opressor (p. 71), um receio que também observei nas falas das(os) capoeiristas brancas(os) que entrevistei.

Miranda também apontou que o fato de certas/os *rappers* reconhecerem os privilégios, "não necessariamente significa estarem dispostos/as a 'abrir mão' dos mesmos" (p. 125). Ou seja, a partir da sua pesquisa empírica, Miranda desconstrói a suposição de Edith Piza (2003) que relatei mais cedo, de que chocar contra a 'porta de vidro' automaticamente levaria a uma consciência crítica dos privilégios e ação antirracista.

Frente à questão dos brancos enxergarem ou não seus privilégios, então, Miranda criou termos para pensar nos *dois* processos, tanto dos brancos que enxergam quanto os que aparentemente não enxergam. Essa distinção é importante, pois não descreve os brancos como categoria homogênea que, como um todo, enxergaria ou não seus privilégios. Os dois termos, elaborados a partir das relações complexas que *rappers* entrevistados/as tinham com o racismo e seus privilégios, são a "invisibilidade" e a "neutralidade". Num quadro conceitual, Miranda descreve "invisibilidade" como: a inconsciência da situação de privilégios; a acomodação frente aos privilégios; não ter autocrítica por não enxergar os privilégios; e colaborar indiretamente com a manutenção dos privilégios. "Neutralidade", por outro lado, é descrita como: consciência dos privilégios; posicionamento intencional de omissão e indiferença frente aos privilégios; ausência de autocrítica "pelo desejo de se manter na zona de conforto"; e colaboração direta para a manutenção dos privilégios (p. 144-145). Dessa forma, "invisibilidade" caracterizaria os brancos que não enxergassem seus privilégios, e "neutralidade" caracterizaria os brancos que enxergassem, mas silenciassem, distorcessem, etc. "Invisibilidade" seria passiva e inconsciente, e "neutralidade" ativa e consciente.

Na criação dos dois termos, Miranda sugere que o mesmo indivíduo branco talvez tenha consciência sobre determinados privilégios e não sobre outros, assim agindo com base na "invisibilidade", em alguns momentos, e "neutralidade", em outros (p. 145). Outra observação importante feita por Miranda, a partir da distinção entre invisibilidade e neutralidade, é da possibilidade que o privilégio "de tão naturalizado, se mantém inconsciente na maior parte do tempo, até que seja provocado externamente para isso, através de um conflito, um constrangimento, por exemplo. Em alguma medida é possível se falar em invisibilidade absoluta?" (p. 145). Dessa forma, Miranda sugere que 'invisibilidade' poderia se tornar 'neutralidade', por determinados eventos, mas também que 'neutralidade' poderia se tornar um hábito tão normalizado, que o indivíduo poderia parar de estar 'consciente' de seu privilégio. A 'invisibilidade' não seria uma característica absoluta, e sim um processo cotidiano de normalização, um processo passível de interrupção. Não seria uma 'invisibilidade' literal, e sim uma normalização que desloca a percepção consciente. Também me posiciono dessa forma, quando argumento que a falta de enxergar ou reconhecer os privilégios parecem ser

frutos de um olhar e um ponto de vista de pessoas brancas, e não uma característica de 'invisibilidade' dos próprios privilégios.

Tanto a invisibilidade quanto à neutralidade, ao que parece, formariam parte da "branquitude crítico-passiva" conceitualizada por Miranda, pois ambos os processos envolvem uma negação da existência de privilégios. Porém, talvez a própria 'neutralidade' complique o termo "passivo". Como Jorge apontou, a neutralidade é omissão consciente (portanto, ativa) dos privilégios.⁸

1.7 SILÊNCIOS E DESLOCAMENTOS ESTRATÉGICOS

No processo de pensar como os brancos se enxergam (ou não) enquanto seres racializados, há uma distinção importante a ser feita entre a cegueira/silenciamento em relação à branquitude como identidade, e a cegueira/silenciamento em relação aos privilégios frutos da branquitude. Ou seja, diferentes estudos (MIRANDA, 2015; HUIJG, 2011; SCHUCMAN, 2012) mostram como pessoas brancas podem: reconhecer ser privilegiadas, apesar de não se identificarem como brancas; se identificar como brancas, sem reconhecer que são privilegiadas; e também podem se reconhecer como privilegiadas, sem apoiar medidas anti-discriminatórias, como as ações afirmativas. Nem todos os brancos brasileiros se identificam como 'não-brancos' a partir de uma cegueira estratégica, 'invisibilidade', 'neutralidade' ou discurso de mestiçagem. A ideia de que 'ninguém aqui é branco' (SOVIK, 2009) não é mobilizada por todos, ou pelo menos não da mesma forma.

Uma indicação de que pessoas brancas no Brasil não necessariamente silenciam a auto-identificação (como branca), vem do texto de Edmar José da Rocha e Fúlvia Rosemberg (2007), que argumenta a favor da validade censitária da autodenominação racial por crianças e adolescentes. No artigo, Rocha e Rosemberg citam Petrucelli com a indicação de que, no censo de 2000:

. . . os grupos de cor branca e amarela apresentam uma consistência bem elevada entre a auto-identificação espontânea e a classificação pré-codificada da cor: mais de 90% dos que se identificam como de cor branca na pergunta fechada tinham se declarado da mesma cor na pergunta aberta. (Petrucelli, 2002, p. 26, *apud* Rocha & Rosemberg, 2007, p. 769)

Porém, o silenciamento da branquitude e os privilégios frutos dela não funcionam de forma simples. Na sua definição da branquitude 'crítico-passiva' e 'crítico-ativa', Miranda (2015) argumentou que "embora definir-se branco/a não indica necessariamente que o/a

8 Agradeço a Edmar Ferreira Santos por apontar, no dia 12 de julho de 2017, após minha apresentação da revisão bibliográfica do campo e os termos crítico-passiva e crítico-ativa de Jorge Hilton, que talvez o termo "passiva" não seja a melhor forma para descrever a relação dos brancos com os seus privilégios, visto que o ato de desfrutar desses privilégios pode ser bastante ativo.

rapper adota uma postura 'crítico-ativa', declarar-se enquanto tal já é um bom começo” (p. 82). Apesar da esperança de Miranda, porém, assumir a racialização branca não significa *em si* assumir responsabilidade pelos privilégios, e pode até ser parte de um racismo explícito. Penso, por exemplo, no texto sobre a miragem da branquitude não-marcada, em que Ruth Frankenberg descreveu o processo pelo qual pessoas brancas nos Estados Unidos, nas últimas décadas, têm começado a se identificar mais explicitamente como brancas, ao mesmo tempo que grupos brancos explicitamente racistas têm surgido com uma nova força (FRANKENBERG, 2004.)

Em sua tese sobre a apropriação da branquitude nas identidades de pessoas brancas em São Paulo, por exemplo, Lia Schucman (2012) entrevistou pessoas que se auto-definiam como brancas. Na procura por pessoas interessadas em participar da pesquisa, Schucman apresentou seu trabalho a conhecidos como uma pesquisa sobre “ser branco”. Schucman indica que, rapidamente, a partir dessa descrição, várias pessoas entraram em contato com ela, “em alguns casos, entusiasmadas em participar da pesquisa” (p. 53) sobre ser branco.

Além disso, contrário à expectativa de Schucman, os entrevistados geralmente não aparentaram desconforto algum em conversar sobre raça ou sobre as atitudes racistas que portavam. Alguns até se sentiam “muito à vontade” para explicitar atitudes que afirmavam a suposta superioridade estética e moral de pessoas brancas (p. 55). Schucman propõe a hipótese de que o fato dela ser branca tenha feito com que os entrevistados “não sentissem que um gesto racista fosse interpretado como ofensa pessoal” (p. 56), e que foi por isso que explicitaram-no dessa forma. Schucman sugeriu que, talvez, alguns entrevistados até tivessem interpretado (erradamente) o tema de 'investigar a branquitude' como indicação de que Schucman quisesse celebrar e enaltecer as pessoas brancas (p. 56).

Tudo isso quer dizer que, se a branquitude é silenciada ou dotada com 'neutralidade', não é silenciada em todos os contextos, nem entre todos os atores. As pessoas que Schucman entrevistou se identificavam definitivamente como brancas, e várias explicitaram atitudes racistas nas entrevistas com ela, como pesquisadora branca. Na descrição da sua pesquisa, Miranda (2015) indicou como a não-identificação como branca/o, entre os *rappers* questionados, parecia impedir que questionassem os privilégios que viviam sob a branquitude. Porém, as entrevistas conduzidas por Schucman (2012) indicam como auto-identificação como branco/a não necessariamente significa uma postura mais crítica.

Mesmo se o silenciamento dessa identificação for uma estratégia para as pessoas brancas não reconhecerem seus papéis no racismo, não é a única estratégia. O que é silenciado, no caso das pessoas entrevistadas por Schucman, seriam os privilégios racistas da

branquitude. Ou seja, as respostas citadas por Schucman indicam que os entrevistados associam suas posições privilegiadas a traços 'raciais' que supostamente localizam as pessoas brancas como humanos superiores. Os privilégios da branquitude que possibilitam renda, mobilidade, e liberdade maior na sociedade brasileira são silenciados para poder justificar desigualdades raciais. O silenciamento opera não só sobre “ser branco”, mas também sobre o que *significa* ser branco.

Adicionalmente, seria simplista demais afirmar que existe um grupo definido de brancos que são abertamente brancos, mas negam seus privilégios, de um lado, e outro grupo de brancos que negam ser brancos (ou até a existência de brancos no Brasil) para negar seus privilégios, de outro. No seu livro *Aqui ninguém é branco*, Liv Sovik (2009) explica como os discursos podem se transformar, a depender do contexto e da audiência:

No convívio da categoria mais abrangente, de brancos estrangeiros e brasileiros, a perspectiva branca pode ser mencionada na ausência de não brancos. É nesse espaço, também, que se ouvem piadas racistas. Mas em espaços públicos ou quando o grupo é misto, a branquitude é silenciada. A diferença comentada publicamente é a da mistura. (p. 38)

Janaína Ribeiro Bueno Bastos (2015), na sua pesquisa sobre brancos envolvidos na educação sobre relações étnico-raciais, observou que os professores brancos/as na escola mobilizavam discursos negando a existência do racismo e responsabilizando os negros pela projeção do problema, mas só falavam essas coisas "na ausência de não brancos", e inclusive faziam isso de forma consciente e explícita (p. 63).

Vale ressaltar que a ideia de 'silenciamento' indica como a supervalorização da branquitude pode se manter presente nos discursos da mistura, mesmo se não estiver presente de forma explícita. Sovik (2009), assim, descreve a mestiçagem como “fiel escudeiro” da branquitude (p. 15). Patrícia Pinho (2009) argumenta que ideologias de mestiçagem e mistura no Brasil têm tomado o branqueamento como premissa: a expectativa de que normas europeias, físicas ou morais, prevalecerão como resultada da mistura racial (p. 49).

Lourenço Cardoso (2014a) também indicou como as atitudes e os comportamentos de pessoas brancas dependem do contexto, quando definiu "branquitude crítica" como classificação de brancos que denunciam “publicamente” o racismo, mas que “nem sempre aquilo que é aprovado publicamente é ratificado no espaço privado” (p. 89). Ou seja, ele define o "branco crítico" como “aquele que desaprova o racismo, mesmo quando é somente em público” (p. 94). Nesse caso, já incorporou em sua definição a ideia de que os comportamentos públicos de brancos não necessariamente são parecidos com os comportamentos em espaços de brancos. Na coletânea *Branquitude*, Cardoso expressa que

"em segredo, nos diálogos entre brancos, as piadas racistas se proliferam. Elas são semelhantes às piadas machistas que homens contam em segredo quando estão entre si" (2017, p. 36).

A partir de Sovik e Cardoso, podemos pensar na pesquisa de Schucman como um olhar para esse mundo fechado dos brancos críticos e acríticos, com os discursos que não são trazidos a público. Sua pesquisa indica como esses discursos de silenciamento e deslocamento podem depender do contexto e dos interlocutores.

Para resumir, é importante considerar a variedade de processos de silenciamento que são mobilizados, dependendo do contexto. A forma mais geral e abrangente é o silenciamento dos *privilégios da branquitude, frutos do racismo*. Esse silêncio esconde os "bônus" simbólicos e materiais que a sociedade racista produz para pessoas brancas, por meio da opressão de pessoas negras, indígenas e 'não-brancas'. Um silenciamento desse tipo permite que pessoas possam se declarar "brancas", sem reconhecer envolvimento algum no racismo e nas desigualdades advindas dele. Também permite que pessoas brancas portem atitudes racistas, justificando as desigualdades raciais com ideias errôneas de superioridade dos brancos, em vez de reconhecerem a supremacia branca como produto de racismo institucionalmente reproduzido. Ou seja, o silenciamento dos privilégios fortalece uma visão racista do mundo em que os brancos sustentariam a supremacia como resultado de traços "raciais", e não como produto cumulativo da violência e opressão.

O silenciamento *dos privilégios* poderia ser exemplificado com a frase: "Sou branco, mas mereço minha posição social porque foi produto da minha própria competência, e não tem nada a ver com a cor da minha pele." O argumento de ocupar posições de poder como resultado de competência individual foi utilizado por grande parte dos advogados brancos na pesquisa de Yuri Brito (2017). Uma versão racista explícita seria: "Sou branco, e mereço minha posição social porque sou de uma raça que tem cultura e atitudes superiores". Nos dois exemplos, as desigualdades raciais são naturalizadas pelo silenciamento desses privilégios frutos do racismo, que são as vantagens materiais e simbólicas concedidas às pessoas brancas pela sociedade por causa de seu fenótipo. O segundo exemplo seria o tipo de atitude que Lourenço Cardoso (2014a) descreve como "branquitude acrítica", que vê as pessoas brancas como inerentemente superiores a partir dos traços "raciais". O primeiro exemplo poderia ser usado até pela "branquitude crítica", pois essa, apesar de publicamente denunciar o racismo contra pessoas negras, não critica de forma geral o privilégio branco (p. 92).

Um segundo tipo de silenciamento tem a ver com a branquitude como identidade, e opera por meio da ideologia da democracia racial. Esse é o silenciamento da própria

classificação como branco, ou da legitimidade dessa classificação. Ou seja, as pessoas brancas "silenciam" sua classificação social como brancas, por meio de discursos que insistem que não são, de fato, pois a sociedade brasileira é mestiça. Um exemplo seria a frase que Liv Sovik (2009) escolheu como título do seu livro: "aqui ninguém é branco". Esse silenciamento implica que não existe racismo no Brasil, ou, se existe, essas pessoas são "não-brancas" e portanto não implicadas. Miranda (2015) também descreveu várias/os *rappers* questionadas/os que não se identificavam como brancas/os, silenciando sua posição individual de privilégio apesar de reconhecerem a existência desses privilégios. Pensando nos trechos que citei anteriormente de Liv Sovik e Lourenço Cardoso sobre os diferentes discursos mobilizados por brancos nas esferas públicas e privadas, podemos pensar que o silenciamento *dos privilégios* talvez seja mais estratégico nos discursos entre brancos, enquanto o silenciamento *da classificação como branco* seja mais estratégico como parte do discurso da mestiçagem em espaços públicos.

Um terceiro tipo de silenciamento é o que estou chamando de *deslocamento estratégico*⁹ da branquitude. Esse silenciamento pode envolver, em alguma medida, o reconhecimento da existência do racismo e dos privilégios concedidos a brancos por meio do racismo. Mas junto ao reconhecimento do racismo, e junto ao reconhecimento de que existem brancos no Brasil, as pessoas ainda negam a se assumirem como brancas, assim negando a responsabilidade pelos privilégios vindos desse racismo. Se deslocam da posição de "branco racista opressor". Um exemplo seria a frase: "A sociedade é racista e brancos são privilegiados pelo racismo, mas não sou privilegiado(a) porque sou (da periferia; mulher; gay; gordo(a); etc)." Esse silenciamento parte da definição estreita do racismo somente em termos das atitudes de preconceito.

"Deslocamento estratégico" é o termo que uso para pensar nas pessoas brancas que apontam identidades oprimidas (ser mulher, ser pobre, ser gordo/a) para se deslocar de assumirem ser privilegiadas pelo racismo, por ser brancas. Mais adiante explico como esse conceito pode ser pensado considerando um silenciamento interseccional ou anti-interseccional. Nas entrevistas que fiz com capoeiristas brancas e brancos, Paulo e Sofia utilizaram uma forma de 'deslocamento estratégico' quando disseram não ser tão privilegiados quanto outros brancos, por não transitar em seus espaços ou na 'sociedade branca', em geral. Essa visão sugere que o privilégio seria produto de um comportamento individual, e não uma

9 Meu uso do termo "estratégico", neste texto, não significa necessariamente que seja um processo plenamente consciente por parte dos atores. Minha intenção é destacar que esse processo, consciente ou não, produz benefícios simbólicos e materiais para as pessoas que o mobilizam. No contexto do "deslocamento estratégico", deslocar-se da identificação como branco(a) seria "estratégico" por ser um deslocamento da responsabilidade pelo racismo e os privilégios frutos dele.

posição estrutural na sociedade. Dessa forma, considero um silenciamento do privilégio.

Não pretendo criar uma tipologia de silenciamentos. De fato, esses três silenciamentos que descrevi aqui nem começam a contemplar a complexidade que surgiu dos discursos das seis pessoas que entrevistei na parte empírica deste estudo. Numa mesma entrevista, e até numa mesma frase, um único entrevistado às vezes se posicionou de formas contraditórias. Eu não tinha como saber o que foi silenciado, o que realmente não foi visto pela pessoa entrevistada, a relação entre o discurso no momento da entrevista e os comportamentos reais no dia a dia, etc.

Minha intenção aqui é apontar como uma pessoa branca se autoidentificar como branca não necessariamente significa uma posição mais crítica sobre seus privilégios. A autoidentificação com a ideia de “raça” branca não significa assumir ter algum papel nas relações com o racismo. As pessoas explicitamente brancas também produzem discursos para não se responsabilizarem por algum papel no racismo e as consequências dele. Evitar a autoidentificação como branco não é a única estratégia de deslocar-se, nem da responsabilidade, nem da produção do racismo.

1.8 DE 'INVISIBILIDADE' PARA CEGUEIRA, DE 'NEUTRALIDADE' PARA SILENCIAMENTO

Reunidas essas formas variadas de pensar na "invisibilidade", silêncio, cegueira, miragem, invisibilização, silenciamento, 'neutralidade' e deslocamento dos privilégios da branquitude, minha abordagem parte de duas vertentes principais. A primeira é o trabalho de Bento (2003 a, 2003b), em que a pesquisadora não usou o termo 'invisibilidade', mas sim 'silêncio', 'omissão', 'distorção' e 'cegueira' para descrever a forma que brancos se relacionam com privilégios e seus papéis na sociedade estruturalmente racista. Como apontei anteriormente, Bento destacou a agência das pessoas brancas na produção e reprodução das suas posições de privilégio. Indiquei ao longo deste capítulo como o termo "invisibilidade" implica numa *característica* da branquitude, como se a própria branquitude não fosse capaz de ser vista. Evidentemente, esse não é o caso, pois enxergar ou não a racialização branca e seus privilégios tem a ver com olhar e ponto de vista. O que alguns 'não enxergam' é bastante óbvio para outros, como Frankenberg (2004) apontou. Os termos “silêncio”, “omissão” e “distorção” destacam o papel dos atores sociais no momento da representação e comunicação sobre o mundo que percebem. Junto ao “silêncio”, Bento também usou o termo “cegueira”, que destaca o papel da pessoa branca no ato de não enxergar; mais uma vez, a 'cegueira' seria produto do olhar.

A segunda vertente que mais influi na minha abordagem é a distinção entre 'invisibilidade' e 'neutralidade' feita por Miranda (2015). Essa distinção possibilita pensar como pessoas brancas se relacionam com seus privilégios de diversas formas. Indica como pode haver privilégios que uma pessoa branca não enxerga, por estarem tão naturalizados (invisibilidade), e que pode haver outros privilégios que a mesma pessoa branca enxerga, sem explicitamente criticar ou lutar contra. São dinâmicas diferentes, mas interconectadas.

Ora, a meu ver, mesmo que não tenha sido a intenção de Miranda, as palavras 'invisibilidade' e 'neutralidade' poderiam implicar que essas seriam *características* da branquitude. Mas a branquitude nem é invisível, nem neutra. Como Miranda bem apontou, a 'invisibilidade' e 'neutralidade' têm a ver com os olhares e ações de pessoas brancas em relação aos seus privilégios, e não com os privilégios em si.

Cardoso (2014), também, propôs a metáfora do branco Drácula, que superficialmente implicaria que o branco *não apareceria* no espelho, mas modifica a metáfora para argumentar que os brancos têm *atitude* de Drácula, não se olhando no espelho. E Piza (2003) descreve a porta de vidro como transparente (portanto difícil de enxergar), mas *também* pensa no processo da pessoa branca não enxergar os aspectos altamente visíveis da porta. Nos três casos, de Piza, Miranda, e Cardoso, a escolha da metáfora/terminologia aparentemente implicaria que a 'transparência' ou invisibilidade seriam *características* da branquitude, mas nos três casos argumentam que tem a ver com o *olhar* das pessoas brancas.

Para mim, isso representa uma aparente contradição entre os argumentos apresentados e os termos analíticos escolhidos. Nesse caso, por que não escolher uma terminologia que destaca o olhar como objeto de análise, em vez de usar termos que implicam características falsas e acabam necessitando de discussões mais complexas? Se o branco Drácula não aparece, de fato, no espelho, e só existe a 'atitude' de Drácula, por que chamar de Drácula? Se o branco Narciso não está olhando para um espelho, mas para uma imagem, será que Narciso, personagem da mitologia grega que se afogou *em seu próprio reflexo*, é a melhor metáfora? Se a branquitude não é nem invisível nem neutra, por que chamar de invisibilidade e neutralidade? Por que não escolher termos que destacam o não-enxergar e não-falar, em vez de começar com um falso não-aparecer para depois ser conceitualmente desconstruído?

Tanto a metáfora de Drácula quanto os termos 'invisibilidade' e 'neutralidade' parecem, talvez, privilegiar o ponto de vista da pessoa branca metafórica. No caso do Drácula, a pessoa branca não se enxerga no espelho, daí pode pensar que não tem reflexo; é Drácula, vampiro, a partir da sua própria perspectiva como pessoa branca. No caso da invisibilidade e neutralidade, a pessoa branca pode enxergar os privilégios invisíveis ou não se ver

responsável quanto a eles (estar, afinal, numa posição de neutralidade).

Por isso, unindo Bento (2003a, 2003b) e Miranda (2015), proponho uma distinção não entre 'invisibilidade' e 'neutralidade', mas entre 'cegueira' e 'silenciamento'. Minha intenção é destacar o papel do ator social branco na invisibilização e não-responsabilização pelos privilégios. A intenção é deixar evidente que os privilégios não têm características de invisibilidade ou neutralidade. São as pessoas brancas que se engajam em processos para invisibilizar e neutralizar os privilégios em suas próprias perspectivas.¹⁰

Cegueira, como a 'invisibilidade' de Miranda (2015), significa os processos pelos quais pessoas brancas conseguem não enxergar seus privilégios ou sua posição racializada na sociedade. Isso se refere a momentos em que pessoas brancas realmente não percebem ser privilegiadas, por causa, por exemplo, do privilégio ser tão naturalizado em suas perspectivas. Pode também resultar da falta de interação não-hierárquica com pessoas não brancas.

A questão colocada dessa forma não é se a branquitude pode ou não ser vista. A questão é como atores sociais olham, veem, enxergam (ou não) as dinâmicas e privilégios da branquitude a partir de sua posição social e perspectiva. A cegueira pode envolver uma filtragem do que se vê, para não ter que incorporar certas visões na experiência consciente.

Silenciamento, como a 'neutralidade' de Miranda, é um processo consciente pelo qual pessoas brancas não explicitam e não lutam contra os privilégios que enxergam. Produzir silêncio significa não falar, não comunicar, não explicitar, enquanto cegueira significa não ver, não perceber. Cegueira envolve a prevenção da manifestação da consciência, e silenciamento envolve a prevenção da consciência se manifestar na vida social. Mas silenciamento vai além de não falar, pois não é um silêncio passivo, e sim a *produção* do silêncio, com caráter ativo, como os outros termos "omissão" e "distorção", também utilizados por Bento (2003a, 2003b). Silenciar como processo ativo pode significar, por exemplo, a deslegitimação da fala de pessoas que apontam os privilégios.

Profundamente imbricado na escolha dessa terminologia, especialmente entre pessoas que visam lutar contra racismo, é a questão da responsabilidade dos indivíduos brancos pela perpetuação do racismo. Se uma pessoa branca realmente não percebe o racismo e o privilégio, isso poderia, em tese, tirar a 'culpa' do indivíduo, e colocar a culpa na sociedade por produzir o sistema de símbolos que ensinou as pessoas a não ver. Mas se a pessoa vê e enxerga o racismo, bem como o privilégio, significa que tem plena responsabilidade para lutar

10 Outra opção, que seria mais similar à distinção feita por Miranda (2015), talvez poderia ser "invisibilização" e "neutralização" em vez de "invisibilidade" e "neutralidade", para destacá-las como *processos*, em vez de traços. Mesmo assim, a branquitude não se torna invisível, nem neutra; só se veste como tal, e só na perspectiva de determinadas pessoas.

contra esses processos, para não ser a eles conivente. No seu texto falando sobre experiências e técnicas de formação sobre relações raciais e privilégio, Bento (2003b) colocou como um dos pontos principais a serem abordados nos cursos:

O fato de que não se pode responsabilizar as pessoas pelo que aprendem sobre racismo e preconceito na família, na escola, nos meios de comunicações. No entanto, ao adquirir uma maior compreensão sobre esse processo, as pessoas têm a responsabilidade de tentar identificar, interromper este ciclo de opressão e alterar seu comportamento. (p. 156)

A divisão conceitual entre cegueira e silenciamento visa pensar um pouco nessa diferença de responsabilidade. Acabar com a cegueira significaria, na metáfora de Piza (2003), chocar contra a porta, mas vemos que existem diversos processos de silenciamento que permitem a perpetuação do "não enfrentamento" (BENTO, 2003, 2003b), da "não-transformação" (HUIJG, 2011), mesmo para quem percebe privilégios. O indivíduo não seria responsável pelo que foi ensinado pelos pais, pela escola ou pela televisão, mas a partir da conscientização surge a responsabilidade de agir contra esse ciclo de opressão, senão o silêncio é conivente à opressão. Em que medida o indivíduo branco é responsável por seu papel no privilégio e na produção do racismo? Em que medida o indivíduo poderia lutar contra esse privilégio?

Ora, a questão da responsabilidade é central, mas também é importante lembrar que tanto o silenciamento quanto a cegueira produzem benefícios concretos para pessoas brancas. Tanto Bento (2003a, 2003b) quanto Huijg (2011) apontaram isso em profundidade, como demonstrei acima. Os brancos se beneficiam dos privilégios independente de estar conscientes deles ou não. Ou seja, tanto a cegueira quanto o silenciamento produzem esse "não enfrentamento dos conflitos e a manutenção do sistema de privilégios" (BENTO, 2003b, p. 147). Por isso sugiro o uso dos termos "cegueira estratégica" e "silenciamento estratégico", para enfatizar que ambos os processos ajudam ativamente a manter o sistema de privilégios e, portanto, o racismo.

Nesse caso, utilizo a palavra 'estratégico' para descrever traço ou ação que beneficia o ator, como parte de um plano ou sistema. Mais do que um julgamento sobre as intenções conscientes de cada ator individual, meu uso do termo 'estratégico' visa enfatizar os privilégios materiais e simbólicos produzidos por meio dessa cegueira e silenciamento. Independente de se uma pessoa branca "entende" que sua brancura proporciona mais recursos e direitos, como fruto do racismo, o fato de não 'enxergar', não 'reconhecer' e não 'falar' desses privilégios é *estratégico* no sentido que permite um não-questionamento do racismo, ao mesmo tempo que permite ao indivíduo se declarar não-racista. Dessa forma, escolho o termo "estratégico" para enfatizar os resultados sistêmicos das ações, e não para implicar que todas

as pessoas brancas produzem cegueira e silenciamento de forma consciente, racional e instrumental.

Ainda assim, o termo 'estratégico' pode implicar em *algum* tipo de consciência, de percepção. Por exemplo: me sentindo culpado por ter traído meu amante, acabo evitando seu olhar. Podemos entender isso como uma estratégia para não ter que comunicar minha culpa pelos olhos, ou não ter que enfrentá-lo através das minhas ações, ou não ter, ainda, que aceitar e materializar minha traição frente a ele. Evitar o seu olhar não é, necessariamente, uma ação que faço de forma totalmente intencional ou consciente; pode ser que nem perceba que estou fazendo. Porém, se fundamenta na *percepção* (do olhar dele, pois eu não poderia evitá-lo se não conseguisse vê-lo), e também na *culpa* (como reconhecimento de que tenho furado valores, sejam os meus, os dele ou de ambos). Nesse exemplo, a 'estratégia' de desviar o olhar é simultaneamente *produzido* pelo sentimento da culpa, e *produtor* de um silêncio: a evasão do confronto com meu amante e com minhas próprias ações. Também é possível entender como minha estratégia de evitar o olhar pode des-visibilizar seu rosto da minha percepção (quando olho para qualquer lugar menos para seu rosto), ao mesmo tempo que visibiliza minha culpa, na percepção dele.

Dessa forma que defino a estratégia, a 'cegueira estratégica' implica que nós, brancos, até *vemos* as desigualdades e os privilégios, mas nem sempre *reconhecemos* o que vemos como racismo e como privilégio. Cegueira estratégica é ver sem necessariamente perceber, sem necessariamente enxergar, mas ainda assim se beneficiar. Ou, se percebermos e enxergarmos num primeiro momento, o processo de silenciamento estratégico significa virar a cabeça, justificar, esquecer, negar, naturalizar, para que essa percepção não tenha como se manifestar. E com a negação repetida, pode voltar a ser "não visto".

Vários estudos sobre branquitude no Brasil visam tornar visíveis os privilégios dessa, especialmente para os brancos, para interromper o ciclo de produção na hierarquização racista da sociedade. O trabalho de Piza (2003, 2005) é um bom exemplo disso, visando o estudo dos brancos como caminho para ação antirracista. Porém, vale a pena perguntar: se explicitarmos a branquitude e os privilégios na identidade dos brancos, será que todos os brancos vão lutar contra o racismo estrutural e os próprios privilégios deles? A suposição de que os brancos mantêm os privilégios por não enxergá-los, como vimos na metáfora da 'porta de vidro' escrita por Piza (2003), parece carregar também a suposição de que os brancos, ao perceber os privilégios, tomariam ações contra esses privilégios. Eu chamaria isso de "suposição da ingenuidade dos brancos", a ideia de que pessoas brancas têm boas intenções, uma ideia de que realmente não entendem que são produtores do racismo e das desigualdades frutos dele.

Por um lado, parece ser o caso que em determinadas situações, determinadas pessoas brancas realmente não estão conscientes dos seus privilégios. Charles Mills (2007), na sua discussão da "ignorância branca" enquanto uma produção epistêmica ativa e estrutural, argumenta que "a ignorância branca nem sempre tem base na má fé", devido à supressão social e estrutural de conhecimento pertinente (p. 21). A ignorância branca, da forma que é analisada por Mills, tem a ver com os aspectos estruturais do racismo e o caráter social da epistemologia, e por isso a ignorância nem sempre é resultado de processos *individuais* de pensamento e raciocínio.

Em certos casos, a conscientização da branquitude leva indivíduos a iniciar processos antirracistas. A própria Edith Piza é um exemplo, pois começou a buscar uma visão crítica sobre a branquitude a partir do momento que começou a entender seu lugar racializado na sociedade. Também, Maria Aparecida da Silva Bento (2003b) fez cursos de formação em relações raciais justamente para conscientizar pessoas brancas e negras, além de estimular o enfrentamento aos privilégios. Na minha própria pesquisa, todas as pessoas que entrevistei relataram mudanças significativas de perspectiva e orientação política a partir da convivência com pessoas negras, sugerindo que seus posicionamentos anteriores (por exemplo, de silenciamento da branquitude no caso de Alice) podem ter realmente surgido da 'cegueira' e limitações de perspectiva.

No entanto, é evidente também, como tenho apontado ao longo deste capítulo, especialmente com trechos da dissertação de Miranda (2015), que a consciência de ser privilegiado não necessariamente produz ação contra esse privilégio. Por isso que é necessária a ideia de 'neutralidade', 'silenciamento' e outros termos para descrever táticas coniventes a privilégios conscientemente enxergados. Inclusive, mostrarei na parte empírica deste estudo como certas pessoas brancas, ao começar a enxergar seus privilégios, ficam desconfortáveis e se separam de contextos em que são questionadas e desafiadas. Durante minha defesa, a professora Suzana Maia chamou isso de "re-segregação" e comentou que tem observado no trabalho dela também.

A questão da "suposição da ingenuidade dos brancos" se relaciona também com a branquitude sendo pensada erroneamente como 'invisível'. Para quem pressupõe que a manutenção do privilégio é fruto da 'invisibilidade' desse, faria, então, sentido que a consciência desse privilégio naturalmente proporcionaria a sua desconstrução. Porém, com a abordagem da cegueira e do silenciamento estratégico, é possível questionar se a conscientização realmente seria suficiente para estimular os brancos a agirem contra seus privilégios.

CAPÍTULO 2

INTERSECCIONALIDADE E DESLOCAMENTO ESTRATÉGICO DO PRIVILÉGIO BRANCO

O “deslocamento estratégico”, que descrevi como um tipo de silenciamento dos privilégios, é uma questão interseccional. "Interseccionalidade" significa a interação entre múltiplos eixos de opressão e privilégio, por exemplo, as relações raciais, relações de gênero e relações de classe social. Kimberlé Crenshaw, pesquisadora negra estadunidense, explica como interseccionalidade é uma 'conceituação metafórica', usando a metáfora da intersecção. A definição elaborada por Crenshaw (2002) é:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as conseqüências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (p. 177)

Acho importante aqui notar que essa definição focaliza no *desempoderamento*, e na interação entre múltiplos *eixos de subordinação*. Crenshaw visa examinar como "as desvantagens interagem com vulnerabilidades preexistentes, produzindo uma dimensão diferente do desempoderamento" (p. 177). Ou seja, o foco é na interação entre opressões e na forma que essas opressões podem, por meio dessa interação, se intensificar.

No caso do presente estudo, viso estudar o privilégio branco de forma interseccional. Wildman (1995), na sua definição do privilégio, também apontou como a análise de Crenshaw focalizou nas interseções da subordinação, e observou que o privilégio pode entrar em interseção com subordinação ou também com outros sistemas de privilégio (p. 898).

Quando aqui proponho uma abordagem que visa analisar as interações entre opressões e *privilégios*, a princípio, poderia parecer que vou contra a abordagem interseccional, definida por Crenshaw, que focaliza nas subordinações. Em resposta a essa crítica em potencial, gostaria de apontar, primeiro, que mesmo sem o foco nas subordinações, minha análise ainda segue com o objetivo mais amplo, sugerido por Crenshaw, de estudar diferentes sistemas de poder que "se sobrepõem e se cruzam, criando intersecções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam" (p. 177). Se há pessoas que enfrentam múltiplas opressões, por exemplo mulheres negras e indígenas, também há pessoas que são privilegiadas de forma múltipla e multiplicadora, por exemplo, homens brancos.

Minha segunda resposta à crítica em potencial é que meu foco nos privilégios se

fundamenta, de fato, na análise interseccional das opressões. Por exemplo, quando faço uma discussão sobre os 'deslocamentos estratégicos' a seguir, viso justamente apontar que as pessoas brancas estão *negando* e silenciando a interseção entre eixos de poder. Como discutirei aqui, há diversos exemplos na literatura acadêmica brasileira da branquitude em que pessoas brancas focalizam nas suas posições subordinadas de gênero e classe para argumentar que não são privilegiadas enquanto brancas. Com a análise de "deslocamento estratégico" enquanto silenciamento que reforça o privilégio racista, pretendo apontar como se usa a negação da interseccionalidade de opressões para manter posições de poder. Dessa forma, a ideia da interseccionalidade é o ponto de partida, e é a partir dele que aponto os silenciamentos dessa multiplicidade. Muitos dos brancos que se deslocam da branquitude parecem estar mobilizando uma conceituação em que "discriminação" seria um processo linear, e não a conjuntura de múltiplos processos de identidade que abordagens interseccionais visam estudar.

A perspectiva pautada aqui é que toda 'inferiorização' acarreta também numa 'superiorização', e que não existe oprimido sem opressor. Portanto, minha abordagem à interseccionalidade examina o entrecruzamento entre diferentes eixos de poder com o intuito de desmascarar como esse cruzamento envolve não só subordinação, mas também “*super-ordinação*”.

O termo “subordinar”, com o prefixo "sub", implica colocar numa posição inferior num sistema hierárquico de classificação (ordenação). Por definição, a existência de um subordinado significa a existência de um "superordinado", pois são posições relativas numa escala hierárquica. Uma ótica que examina somente a subordinação pode acabar naturalizando o superordinado como se ele se constituísse o normal em relação ao que é subordinado. No caso da branquitude, essa ótica significaria ver 'o negro' e 'o índio' como subordinados e 'o branco' como norma. Minha análise, como parte do campo emergente da tematização crítica dos privilégios e dos privilegiados, visa analisar a "super-ordinação" implicada por definição na subordinação. O ato de 'subordinar' o Outro significa 'superordinar' si mesmo(a).

No meu caso, como homem branco estrangeiro, a interseccionalidade significa que ninguém nunca interage comigo somente ou puramente como "branco". Inclusive porque a própria palavra “branco” já está atrelada a um gênero (masculino). Os aspectos da minha identidade heteroclassificada não existem independentemente uns dos outros na vida cotidiana. Não existem momentos que sou branco sem também ser estrangeiro, 'homem' e com as condições socioeconômicas que permitiram meu acesso ao ensino superior.

Ao mesmo tempo, a abordagem interseccional que uso aqui visa estudar

especificamente o privilégio *da branquitude*. Ou seja, não visou fazer um estudo sobre privilégio/opressão de gênero e classe social de pessoas brancas, e sim das situações em que gênero e classe social são processos constituintes ou modificadores do privilégio da branquitude.

2.1 BRANQUITUDE E GÊNERO

As maneiras que relações raciais e relações de gênero se entrecruzam estão cada vez mais amplamente documentadas. Numa análise quantitativa de percepções de racismo no Rio de Janeiro, Paula Cristina da Silva Barreto e Cloves Luiz Pereira Oliveira (2003) notaram que as mulheres, sobretudo as mulheres negras, percebem o racismo mais que os homens, e portanto "a percepção da existência do racismo parece ser mediada pela perspectiva de gênero" (OLIVEIRA; BARRETO, 2003, p. 200).

Outros textos no campo das relações raciais, racismo e antirracismo também apontam as interconexões entre racismo e machismo. João H. Costa Vargas (2012), na sua discussão sobre antinegitude, descreve-a especificamente como 'gendered' (gendrada/generizada/generificada, ou seja, como um processo que envolve gênero). Soares (2012), na sua análise-intervenção nas representações racistas midiáticas do Brasil, inclui uma discussão especificamente sobre a hiperssexualização do corpo da mulher negra. Caldwell (2003) analisa as agressões contra o cabelo crespo enfrentadas por mulheres negras dia após dia.

Especificamente no campo dos estudos da branquitude, as pesquisas empíricas e experiências de Dieuwertje Dyi Huijg (2011), Maria Aparecida Silva Bento (2003a) e Jorge Hilton de Assis Miranda (2015) demonstram as influências entre a formação de gênero e de identidade racial. A partir de posições subordinadas no âmbito do gênero, algumas mulheres brancas, nessas pesquisas, modificaram a forma que se identificavam em termos raciais. Lia Vainer Schucman (2012) e Zelinda dos Santos Barros (2003) analisaram as formas que as relações raciais e a branquitude fazem parte das relações de afeto. Schucman (2012) e também Cardoso (2014) contemplaram como as relações raciais têm estruturado os papéis de gênero e sexualidade permitidos a mulheres brancas. Corossacz (2014), por sua parte, analisa como homens brancos de classe média alta formam suas identidades por meio de experiências de poder e dominação.

Na discussão anterior sobre silenciamento, criei o termo "deslocamento estratégico" para descrever o silenciamento dos privilégios que opera pela negação da interseccionalidade. Foi a partir da pesquisa de Dieuwertje Dyi Huijg (2011) que inicialmente desenvolvi esse

conceito. Huijg pesquisou com ativistas feministas socialmente brancas¹, e argumentou que as entrevistadas deslocaram suas identidades para uma posição 'marginalizada', para não ter que se ver na posição de 'opressoras' no âmbito racial. Segundo Huijg, as entrevistadas se identificavam por meio de uma ideologia ativista na qual as figuras opressor e oprimido "se excluem mutuamente" (p. 110), não permitindo à mesma pessoa ser, ao mesmo tempo, uma e outra. Para simultaneamente manter a lógica ativista e o conforto de sua posição racial, "as entrevistadas deslocam-se para fora da branquitude, de modo a distanciar-se de uma identificação com o *ser opressor*" (p. 110).

Perguntadas sobre os privilégios da branquitude, as entrevistadas deslocaram a fala para apontar as opressões do machismo que sofriam. Huijg argumenta que esse deslocamento é político, que "não se identificar como branco, apesar de carregar essa identidade racial atribuída no mundo social, é um ato significativo e agentivo, tendo como resultado ou até como objetivo (indireto) um efeito de não-transformação através da evasão" (p. 95). Nesse sentido, Huijg demonstra como uma não-identificação com os privilégios permite uma postura "passiva" que ativamente os mantém. Também está analisando justamente a contradição entre identidade "atribuída" e "apropriada".

As entrevistadas têm identidade "atribuída" de branca, pois são identificadas socialmente como brancas, segundo elas e segundo a perspectiva de Huijg. Mas ao mesmo tempo, na escolha da identidade "apropriada" (a autoidentificação), não se reconhecem como brancas; não se apropriam ou assumem a branquitude, e portanto, não reconhecem os privilégios que recebem pela sociedade por serem vistas como brancas. Para Huijg, o ato dessas ativistas não se reconhecerem como brancas é um deslocamento da responsabilidade de participar da luta antirracista - um "efeito de não-transformação através da evasão". Essa evasão possibilita que as ativistas mantenham o privilégio branco e ainda vejam-se como protagonistas nas lutas contra a opressão.

A 'evasão' que produz 'cegueira' sobre branquitude já tinha sido apontada por Bento (2003a, 2003b) a partir da experiência com os cursos de formação sobre relações raciais no movimento sindical, ministrados por ela. Bento (2003b) explica:

As pessoas que se consideram progressistas ou de esquerda têm uma forma

1 Aqui uso o termo "socialmente branco" diferentemente da forma que Thales de Azevedo (1996[1955]) o utilizou. No trabalho de Azevedo, "socialmente branco" se referia a pessoas 'pardas' e 'pretas' que supostamente começavam a ser consideradas brancas a partir de uma posição econômica e social mais alta. No meu trabalho, ao contrário, o termo "socialmente branca" se refere a uma pessoa considerada como branca pela sociedade, independente da sua identidade individual, a partir da cor da pele e outros traços físicos. Uma pessoa que se identifica como "mestiça" mas é considerada branca em todos ou quase todos os espaços sociais, por exemplo, seria definida como "socialmente branca" com meu uso do termo – já que eu nunca chamaria uma pessoa preta rica de 'socialmente branca', pois pessoas pretas são alvo de racismo independentemente de classe social e condição econômica.

particular de explicitar seu racismo ou sua omissão diante do racismo. Frequentemente têm um tipo de autoconceito que não lhes permite enxergar em si próprias traços de convivência - nem sempre pacata - com privilégio racial e de cumplicidade com um sistema que marginaliza e viola os direitos de outros grupos. (2003b, p. 149)

Nesse caso, ideologias 'progressistas' são utilizadas para naturalizar os privilégios da branquitude e as desigualdades raciais. Adotar uma orientação política da "esquerda" ou progressista não significa autocrítica; pode até servir como escudo para mantê-la afastada no âmbito das relações raciais. Essa cegueira estratégica na autoidentificação racial, consciente ou não, permite que as pessoas brancas progressistas não se reconheçam na posição do opressoras, e assim é construída uma simbiose entre a manutenção dos privilégios da branquitude e as lutas contra opressão de classe (dos brancos) e de gênero (dos brancos). Brancos 'progressistas', assim, podem se posicionar como ativistas e ainda manter seus privilégios frutos do racismo.

É importante enfatizar que a evasão e o silenciamento não são realizadas necessariamente por uma suposta 'invisibilidade' ou um "não enxergar" da categoria social branca, como indiquei no capítulo anterior. As ativistas entrevistadas por Huijg reconheciam ser identificadas como brancas pela sociedade. A entrevistada Dandara, por exemplo, se *autoidentificou* como negra, mesmo quando Huijg (2011) lhe perguntou sobre a identidade racial atribuída a ela *pela sociedade*, e ela respondeu que era branca (p. 101).

De fato, segundo Huijg, *todas* as entrevistadas indicaram ser identificadas como brancas pela sociedade. Huijg indicou que as falas das entrevistadas mostraram como eram privilegiadas pela sociedade por serem vistas como brancas, mesmo sem se identificarem como brancas (p. 87). Ou seja, a classificação feita pela sociedade é o mecanismo pelo qual os privilégios são produzidos e aplicados, e essa identificação "atribuída" não depende da identidade nem das atitudes do indivíduo. Nesse sentido, os privilégios são "impostos", segundo a identificação atribuída (a heteroclassificação), em grande medida independente da identidade apropriada.²

Huijg indica que além de estarem conscientes da atribuição social de 'branca', certas entrevistadas também reconheceram receber "bônus" e favorecimento, por meio do racismo, por causa dos seus fenótipos (p. 88). A entrevistada Flávia, por exemplo, relatou uma

2 Na escolha da palavra "impostos", gostaria de destacar que os privilégios são dados às pessoas brancas independente da vontade ou consciência dessas como indivíduos. Porém, é importante lembrar que pessoas brancas são também agentes bastante ativas na produção e concessão desses privilégios. Afinal de contas, são brancos os protagonistas da racialização, inclusive de si mesmos, e do racismo. O conceito dos "pactos narcísicos" desenvolvido por Bento (2003a) ajuda a pensar sobre isso. A ideia de "pactos narcísicos" remete ao processo pelo qual pessoas brancas privilegiam e beneficiam outras pessoas brancas, silenciosamente e em cumplicidade, para manter o grupo numa posição de supremacia. Os silenciamentos da branquitude, inclusive o "deslocamento estratégico", seriam manifestações desses pactos narcísicos.

experiência de encontro com a polícia em que todas as amigas dela foram revistadas, mas ela, como branca, não foi. No entanto, Flávia se refere ao “branca” entre aspas, como se estivesse em questão a ideia dela ser branca ou não (p. 88-9).

Para resumir, então, o "deslocamento estratégico" da autoidentificação como branca(o) não se produz, necessariamente, por uma falta de enxergar a identidade racializada branca. As entrevistas feitas por Huijg (2011) e Miranda (2015) demonstram como esse deslocamento pode ser atuado mesmo por pessoas bastante conscientes do racismo e dos privilégios que recebem como resultado dele.

Huijg (2011) observa que a negação da branquitude pode aparecer à pessoa branca como um tipo de solidariedade, um desconforto com o racismo e privilégio dos brancos, uma busca de des-identificar com o racismo, pelo menos em tese. Para não se identificarem com o racismo, não se identificam como branco/as. É importante pensar melhor nessa 'solidariedade', pois poderia indicar que ainda não existe algum modelo de “branco antirracista” para ser emulado. É como se as únicas opções fossem branco racista, por um lado, e não-branco, por outro. Nesse caso, a branquitude está sendo definida como uma forma que inclui inerentemente o preconceito racial.³ Ao contrário, como indiquei anteriormente, os estudos acadêmicos da branquitude, especialmente no trabalho de Cardoso, definem a branquitude principalmente em termos de posição estrutural de privilégio no racismo, e não em termos de atitudes de preconceito (embora esse também faça parte).

Apesar da suposta intenção solidária ao negar a branquitude, o efeito concreto é "uma estratégia de evasão" (HUIJG, 2011, p. 101) do reconhecimento dos privilégios e da ação política contra eles. O deslocamento da auto-identificação como branca(o) significa, nas palavras de Bento (2003b), o "não enfrentamento" das desigualdades originadas do racismo. A intenção (superficial) da solidariedade racial se torna mais uma forma de não se responsabilizar pelo enfrentamento do racismo, e mais uma forma de silenciar os privilégios através do 'deslocamento'.

Miranda (2015), também, oferece um exemplo especialmente ilustrativo do uso 'estratégico' de outros eixos de identidade para negar o privilégio da branquitude. Quando a *rapper* branca Rubia foi questionada sobre os privilégios da brancura, ela respondeu: “Ter

3 Essa dualidade entre as duas categorias de 'branco explicitamente racista' e 'não branco' é o mesmo tipo de divisão categórica usada por Yvonne Maggie na entrevista feita com ela por Laborne (2014). Maggie indicou que não era "branca" e sim “brasileira”, e expressou como foi triste e doloroso para ela ser chamada de 'branca' e assim ser identificada com brancos ricos elites explicitamente racistas (p. 113). Isso sugere que já parecem haver categorias implícitas dentro da branquitude, independente da criação de "branquitude/branquidade" por Piza ou "branquitude crítica/acrítica" por Cardoso. As categorias de "branco racista" e "não-branco" parecem servir aos indivíduos brancos, como forma de se desculparem por suas posições estruturais privilegiadas e serem recompensados simbolicamente por não serem abertamente racistas.

pele clara não me deu privilégios perante a sociedade, visto que sou gorda e possuo inúmeras tatuagens” (MIRANDA, 2015, p. 107). É um exemplo forte do que estou chamando de deslocamento estratégico; Rubia aponta outras opressões que sofre para poder negar ser privilegiada no âmbito das relações raciais. Miranda analisa da seguinte forma:

A fala de Rubia se assemelha à do homem que nega ser privilegiado socialmente enquanto tal, por ser negro, gordo, cheio de tatuagem. Sem dúvida que os estereótipos e estigmas em torno do sobrepeso e dos "desenhos na pele" interseccionalmente se somam convertendo-se em barreiras. Porém, essa realidade não deveria “invisibilizar” os efeitos da identidade de poder enquanto aparência branca. (p. 108).

Dessa forma, Miranda faz dois argumentos simultâneos. O primeiro é para reafirmar a relevância do gênero na política de opressão e privilégio. Ele cita essa fala de Rubia no contexto de uma discussão de interseccionalidade e sobre o privilégio dos homens numa sociedade machista. Na citação acima, Miranda cita o exemplo hipotético de um homem justamente para indicar como pareceria estranho um homem negar seu privilégio masculino, citando outros eixos de discriminação. O segundo aspecto do argumento é justamente expor como é estranho Rubia negar ser privilegiada como branca por causa de outros aspectos de sua aparência. Ou seja, o argumento de Miranda não deslegitima a importância do gênero na política interseccional. Não é uma questão de escolher qual dinâmica de opressão seria 'mais importante'. A questão é, sim, estudar como diferentes aspectos de identidade interagem e produzem situações específicas.

É importante destacar que no processo de discutir sobre o 'deslocamento estratégico', apesar de citar esses exemplos de mulheres brancas feministas negando ser privilegiadas enquanto brancas, de forma nenhuma pretendo atacar o Feminismo. Minha intenção é apontar o perigo de usar essas lutas anti-opressão de forma opressiva. O perigo é negar a importância de um eixo de opressão se utilizando de outro como justificativa. Citar o machismo para negar o privilégio branco significa se apropriar do Feminismo para apoiar a continuação do racismo. Da mesma forma, citar o racismo para negar o machismo (ou privilégios concedidos aos homens) significaria se apropriar do antirracismo para apoiar a continuação do machismo. A interseccionalidade surgiu justamente para expor os privilégios que haviam sido silenciados na formulação de um feminismo branco 'dissimulado de universal'. Como Barbosa (2013) apontou em sua tese, uma abordagem da diferença interseccional protagonizada, inicialmente, pela acadêmica chicana Glória Anzaldúa visou questionar e enfrentar um feminismo dominado por mulheres brancas, e revelar que "o campo social está entrecruzado por várias camadas de subordinação que não podem ser reduzidas unicamente à questão de gênero" (p. 37). Dessa forma, o feminismo interseccional visa desconstruir justamente esse feminismo

utilizado por mulheres brancas para deslocarem-se da admissão de suas posições privilegiadas pelo racismo.

Nessa ótica, a interseccionalidade não é uma simples soma das opressões; não é um cálculo de quem sofre 'mais' ou 'menos' numa escala linear. Em vez disso, pode ser um mapeamento do conjunto específico de opressões e privilégios vivenciados. Ser discriminado/a em um eixo (de gênero, por exemplo) não anula o privilégio em outro (no racismo, por exemplo), e sim, o modifica. O “deslocamento estratégico” significa destacar determinados aspectos (oprimidos) da identidade para silenciar e naturalizar outros (privilegiados). É uma imitação tóxica da interseccionalidade, utilizada para naturalizar o privilégio. O deslocamento estratégico⁴ realizado por Rubia poderia ser considerado como uma anti-interseccionalidade, justamente por negar um dos eixos fundamentais de opressão e privilégio no Brasil: a raça.

Maria Aparecida Silva Bento (2003a) relata que na sua experiência num seminário em São Paulo sobre a questão de gênero no mundo de trabalho, "as lideranças femininas conseguiram passar dois dias falando sobre a discriminação da mulher no trabalho, sem sequer tocar na discriminação da mulher negra" (p. 29). A partir desse exemplo, Bento sugere o termo "indignação narcísica" para descrever “um sentimento de indignação com a violação dos direitos das trabalhadoras, mas só quando essa violação afeta o grupo de pertença” (p. 29). É uma indignação para o benefício da própria pessoa indignada, e em detrimento das pessoas de grupos silenciados.

Além disso, o termo mostra aspectos interseccionais: nesse caso, não é simplesmente que um eixo ('gênero') supera outro ('raça'), mas que o silenciamento do racismo também significa um silenciamento da indignação sobre a violação dos direitos das mulheres negras. Ou seja, poderia até ser sugerido que o racismo da 'indignação narcísica' produz um tipo de machismo racializado.

O termo “indignação narcísica” é interessante para pensar na forma que essa cegueira e esse silenciamento permitem atitudes aparentemente progressistas que geram opressão num plano interseccional. A análise de Bento implica que não é só a simples ignorância por parte das pessoas brancas, mas um processo *ativo* de produção e reprodução dos privilégios e desprivilégios.

4 Aqui uso o termo “estratégico” de forma específica que descrevi no final da parte anterior sobre silenciamento. O termo não visa descrever um processo plenamente consciente, racional e instrumental por parte de quem faz o deslocamento. Minha intenção é destacar os resultados concretos, na forma de privilégio, da pessoa branca que se desloca. Ou seja, negar os privilégios frutos de racismo com uma discussão sobre opressões de gênero significa que o privilégio branco pode ser silenciado e naturalizado, poupando essa pessoa de sentir incômodo com sua posição racializada.

Outra pesquisadora que focaliza na branquitude, Lia Vainer Schucman (2012), afirma que:

[...] diferentes significados acerca da branquitude são dispositivados dependendo do sexo e das relações de gênero. Os valores da branquitude como poder e *status* são mais preciosos para os homens, enquanto a própria brancura da pele e a ideia da beleza branca é algo mais almejado, e de maior 'preciosidade' para mulheres brancas do que para os homens brancos (p. 89).

Dessa forma, as hierarquias da branquitude operam diferentemente para homens e mulheres. Ser uma mulher branca não teria o mesmo significado nem as mesmas implicações que ser um homem branco. O argumento de Schucman não é só que mulheres e homens brancos teriam experiências de gênero diferentes, mas que têm experiências *de raça* diferentes de acordo com o gênero.

Para pensar sobre esse ponto, Schucman cita autoras que apontam que a aparência estética é uma exigência mais central nas vidas das mulheres do que nas dos homens, pois a sociedade, em vez de reconhecer habilidade e individualidade, as avalia em termos de sua aparência. Um homem rico e poderoso, argumenta Schucman, teria mais facilidade em achar um par amoroso mesmo que não fosse considerado atraente, enquanto mulheres ricas e poderosas podem não ser desejáveis se seus corpos não se conformam ao padrão de beleza.⁵ Schucman argumenta que "ser branca pode aparecer como um valor mais desejado para as mulheres, já que, de antemão, na hierarquia de gênero, estas são mais vulneráveis" (p. 90). Ou seja, a valorização racista de traços físicos brancos e (subsequente) desvalorização de traços físicos negros teriam um efeito maior (mais central) para as mulheres, em contraste aos homens, no âmbito das relações, segundo essa lógica.

Schucman relata que essa parece ser a perspectiva dos homens brancos que são agentes da "escolha" de parceiras, assim visando mulheres brancas e negras como objetos passivos dessa: mulheres brancas para casamento, mulheres negras para sexo. Schucman aponta como Vanessa, uma entrevistada branca, também implicou que seria um homem branco que a 'escolheria' ou não, enquanto teria mais chances e opções para 'escolher' se fosse o caso de um homem negro (p. 91-2). Dessa forma, os entrevistados e observados de Schucman colocam o homem branco num lugar de agência social, e o homem negro num lugar subordinado. Nesse contexto, argumenta Schucman, "a branquitude aparece como um dispositivo a ser 'usado' para negociar relações afetivas e sexuais" (p. 92).

A entrevistada Vanessa exemplifica essa visão da branquitude como um tipo de 'dispositivo' que altera suas relações afetivas. Vanessa relatou que "quando saio à noite, se

5 Cardoso também cita falas de pesquisadoras brancas entrevistadas por ele para relatar que "o padrão de beleza não deixa de ser uma cobrança que atingirá de forma diferente a mulher e o homem branco", pois as mulheres são cobradas de forma bem mais intensa do que os homens (2014b, p. 167).

vejo um branco muito bonito, tenho certeza de que não tenho chances com ele. Mas sei, e tenho quase certeza, de que tenho chances com um cara negro muito bonito...” (p. 91). Depois de ser questionada de forma mais específica por Schucman, Vanessa continua que “para um branco muito bonito eu estou fora dos padrões, né? Eu sei que tenho um rosto muito bonito, mas estou fora do peso (risos)... E com um negro? Eu sei que eles adoram loiras (risos)... não é?” (p. 92). A entrevistada se considera privilegiada no eixo das relações raciais já que 'compensaria' por seu desprivilégio, produto da gordofobia. É interessante observar aqui que o 'reconhecimento' do privilégio que Vanessa relata é produzido a partir de um estereótipo (de que homens negros 'adoram loiras'), e não a partir de uma consciência crítica sobre racismo. No relato de Vanessa, 'adorar loiras' é apresentado como característica racial de homens negros, em vez de ser produto de uma valorização patológica (GUERREIRO RAMOS, 1957) e hegemônica da branquitude.

O exemplo de Vanessa alude à importância de evitar uma simplificação excessiva do papel das relações raciais nas relações íntimas. Uma visão simplificada acarreta o perigo de naturalizar e reificar a ideia da branquitude como traço inerentemente positivo. Na sua dissertação sobre casamentos inter-raciais em Salvador, Bahia, Zelinda Barros (2003) critica a conceituação acadêmica e política que vê casamentos inter-raciais somente como vontade instrumental das pessoas negras de ascender socialmente. Ou seja, ela critica a visão que categoriza a escolha do/a parceiro/a pura e simplesmente como desejo de 'embranquecer', uma visão que culpabiliza as pessoas negras que escolhem parceiro(a)s branco(as):

A visão meramente pragmática da escolha conjugal somente reforça, a meu ver, as dicotomias e a concepção de espaços de interação segregados e de escolhas rigidamente demarcadas, como se ao negro não fosse permitido escolher seu parceiro baseado em critérios distintos daqueles de natureza racial. Esta posição é dotada de um caráter extremamente normatizador, pois os sentimentos e desejos possíveis, até mesmo sua própria identidade como negro, são condicionados a um posicionamento político “adequado”. Além disto, transmite-se a visão de branquitude como algo acabado, perfeitamente delimitado e, como não se questiona como ela se mantém, permanece fadada a ser sinônimo de superioridade. Por outro lado, ao representarem a escolha de um(a) parceiro(a) branco(a) como fruto de um cálculo, de uma estratégia previamente elaborada, tais estudos negligenciam o fato de que esta escolha não só traz “benefícios”, mas têm complicações e desdobramentos que afetam não só o membro “negro” como também o membro “branco” do casal. (Barros, 2003, p. 27)

Dessa forma, Barros argumenta que uma análise simplificada das escolhas envolvidas nos casais inter-raciais acaba reproduzindo aspectos da lógica que vê brancos como superiores e negros como inferiores. Ao invés de questionar como se produz a posituação da branquitude, indica Barros, essa visão naturaliza a ideia da branquitude como inerentemente positiva.

Barros também argumenta que as classificações de 'negro' como 'inferior/negativo' e 'branco' como 'superior/positivo' nem sempre operaram de forma tão simples nos casais que ela entrevistou no decorrer da sua pesquisa. A pesquisadora notou que "podemos observar uma certa inconstância, o que faz com que muitas vezes as posições se alterem e percebamos que, em determinados momentos, o 'branco' seja considerado inferior/negativo e o 'negro' superior/positivo ou, ainda, em que ambos são igualmente considerados" (p. 27).

Como um dos exemplos de uma associação negativa à branquitude, há o casal de Eliana e Jorge, casados há 11 anos no momento da entrevista feita por Barros: "Eliana se auto-define racialmente como 'branca'. Jorge se considera 'negro', mas afirmou que não consegue perceber sua mulher como 'branca', dada a preocupação que ela demonstra em valorizar aspectos culturais da raça negra" (93). Justamente pela convivência com Eliana, Jorge a categoriza diferentemente da heteroclassificação que é feita dela pela sociedade em geral. Jorge associa a branquitude ao racismo, e não consegue pensar na sua esposa como uma pessoa com atitudes racistas.⁶ Barros comenta que "é como se a carga semântica do termo 'branco' fosse pesada demais para ser atribuída à pessoa com quem convive" (p. 107), uma carga semântica *negativa* da branquitude. Nesse caso, foi Jorge que gerou uma 'cegueira estratégica' sobre a sua esposa, mesmo que a própria Eliana se identifique explicitamente como branca. Ainda mais interessante foi o fato de Jorge achar que Eliana também se autoidentificava como negra (p. 107).

Claro, essa associação negativa à branquitude, em termos de racismo, não anula outros aspectos positivados da branquitude. Seria possível, por exemplo, que Jorge simultaneamente achasse sua esposa especialmente linda, em parte, por causa da valorização inconsciente de traços físicos da branquitude. Mas é importante reconhecer, como apontou Barros, que a branquitude não é associada unicamente ao positivo em todos os momentos por todas as pessoas.

Uma forma de compreender isso é perceber que a associação da branquitude ao positivo, no olhar hegemônico, não seria a *única* associação mobilizada pelas pessoas na vida cotidiana. Como exemplo, num estudo etnográfico feito em Gurupá, comunidade no interior do estado de Pará, ao longo de 25 anos, o pesquisador estadunidense Richard Pace (2009) observou que as pessoas na comunidade que assistiam televisão, não simplesmente internalizavam suas representações de Brasil como nação homogênea. Se algumas pessoas escutaram e começaram a seguir a mensagem nacionalista da televisão, muitas outras

6 Veja a discussão anterior que fiz sobre o silenciamento da classificação enquanto branco, quando a branquitude é pensada somente em termos dos preconceitos e não em termos de uma posição estrutural no racismo.

mantinham suas identidades regionais por meio de diversas reações. Outras 'perderam' (*missed*) os significados pretendidos (por exemplo nas propagandas para produtos); outras ignoraram; e outras resistiram. Apesar desse exemplo não ser diretamente relevante nesse contexto, a mensagem mais ampla é evidente: representações hegemônicas não são simplesmente assimiladas por todas as pessoas, pois diversas reações, interpretações e resistências podem surgir.

Outro exemplo é o estudo de Acevedo e Nohara (2008) a partir de entrevistas com pessoas negras sobre suas reações às representações estereotipadas da negritude na mídia. Além de não localizar referências positivas da negritude na mídia brasileira, também não se identificavam com suas representações. Ou seja: os significados pretendidos das representações hegemônicas não são simplesmente absorvidos pelas pessoas na sociedade. Isso inclui as representações da negritude e da branquitude.

Vanessa, a entrevistada de Schucman citada acima, acreditava que a branquitude dela seria universalmente desejada por homens negros, mas vemos que não é o caso. A branquitude como imposição estética hegemônica não necessariamente afeta nem todas as pessoas, nem igualmente, nem em todos os momentos. Acho importante, a partir dos avisos de Zelinda Barros (2003), não confundir a examinação crítica do privilégio da branquitude com a suposição de que a branquitude seja 'positiva' em si. A distinção aqui feita é entre a branquitude ser 'benéfica' e 'desejada' no olhar hegemônico, por um lado, e desejada (ou não) na interação social específica, por outro.

Ressalto esse ponto especialmente porque minha pesquisa visa um foco nos espaços "negro-cêntricos" (terminologia de Cardoso, 2014), com lideranças, estéticas e ideologias negras. É claro que a valorização hegemônica da branquitude pode ser incorporada nos espaços negro-cêntricos mesmo de forma inconsciente, por exemplo, no processo de embranquecimento dentro do candomblé que Rita de Cássia Amaral e Vagner Gonçalves da Silva relataram no artigo "A cor do axé: Brancos e negros no candomblé de São Paulo" (1993). Esses autores relataram as formas que o poder hegemônico da branquitude proporcionou poder para pessoas brancas dentro do candomblé em São Paulo, e até transformou a prática da religião para ser mais "universal" (e entendo o conceito do "universal" como um mecanismo de silenciamento da branquitude). Porém, esses processos inconscientes não significam que se pode presumir que a branquitude seja "positiva" ou positivada em todos os momentos, sobretudo entre pessoas que visam conscientemente desconstruir e lutar contra a ideologia do branqueamento nos espaços políticos negro-cêntricos.

Entender como é feita a positivação da branquitude é tarefa da pesquisa empírica, não da teoria. Nas entrevistas que descrevo na segunda parte desta dissertação, as pessoas brancas entrevistadas não relataram serem privilegiadas dentro da capoeira por causa de sua brancura. Ao contrário, descreveram diferentes formas que são questionadas nesses espaços e os desconfortos que algumas sentem em reação a isso. Ao mesmo tempo, explicaram as maneiras que hierarquias sociais, não só do racismo, mas também da classe social e do machismo, produzem vantagens para pessoas brancas dentro de seus grupos.

Barros (2003) criticou a visão simples das escolhas de parceiras(os), uma visão que as estabelece como um cálculo racional, que sempre valorizaria a branquitude. A observação feita por Barros permite questionar, de forma mais complexa, a maneira que branquitude e gênero se interconectam no âmbito das relações íntimas. Para ir além do pensamento que reifica a branquitude como 'positiva', pode ser importante questionar em que medida a fala de Vanessa, entrevistada de Schucman (2012), reflete a realidade social (se ela, de fato, quase sempre tem chances com 'um cara negro muito bonito') e em que medida pode ser produto da visão positiva que ela tem sobre sua branquitude. Afinal, se Vanessa acredita que homens negros "adoram loiras" e que ela tem chances com qualquer um deles, parece provável que ela estaria mais segura e relaxada quando flertasse com eles. Ou seja, é importante considerar como a *ideia* de uma branquitude 'positiva' poderia influenciar o comportamento também das pessoas brancas, especialmente para irmos além da visão *estereotipadora* de Vanessa de que a positivação da branquitude seria produzida *por* homens negros.⁷

A tese de Schucman (2012) também oferece um exemplo que ilustra bem a ideia complexa de que a branquitude, mesmo privilegiada de forma hegemônica, não confere exclusivamente privilégio e poder absoluto às pessoas brancas. Schucman cita Vron Ware para pensar na forma que as relações raciais e a história da escravidão têm também oprimido mulheres brancas de forma específica, por terem sido dominadas como propriedade pelos homens brancos, que usavam-nas como esposas confinadas, em pedestais, e as mulheres negras escravizadas como objetos sexuais (p. 93). Schucman e Ware não pretendem fazer uma comparação entre as opressões enfrentadas por mulheres brancas e negras. A ideia seria a de que a escravidão impôs limites específicos aos comportamentos 'aceitáveis' para mulheres

7 Sugiro essas questões como inversão da "ameaça do estereótipo", em que estudos estadunidenses indicaram que quando foram lembrados de estereótipos negativos sobre seus grupos, pessoas afro-americanas tiveram um desempenho pior quando fizeram provas acadêmicas, em comparação a mulheres e homens afro-americanos aos quais foi dito que as diferenças raciais ou de gênero não apareceriam nos resultados. Se ser sujeito conscientemente a estereótipos negativos têm efeitos concretos, não seria provável que ser sujeito a estereótipos positivos também teria? cf. "Stereotype Threat Widens Achievement Gap". American Psychological Association. 15 julho 2006. Acessado 24 jan 2018. <<http://www.apa.org/research/action/stereotype.aspx>>

brancas. Isso não se argumenta com o intuito de dizer que mulheres brancas seriam afetadas pelo racismo da mesma forma que mulheres negras. Em vez disso, é um esforço para pensar nos aspectos racializados das relações de gênero e sexualidade nas vidas de mulheres brancas. Essa análise sugere que, mesmo com mulheres brancas sendo privilegiadas pelo racismo no sentido geral, ainda assim pode haver aspectos do racismo que as subjugam em relação aos homens brancos. O argumento de Ware, indica Schucman, foi que, mesmo para mulheres brancas, não existe luta pela emancipação feminina sem antirracismo (p. 93). Então, depois de ter apontado anteriormente como mulheres possuíam experiências *de raça* diferente dos homens (raça modificada pelo gênero), aqui Schucman cita a análise de Ware para pensar como mulheres brancas podem ter experiências *de gênero* modificadas pelo racismo.

Schucman também examina as falas de duas entrevistadas que realmente tentaram fazer comparações entre mulheres brancas e negras. As entrevistadas sugeriram que elas, bem como outras mulheres brancas, se sentiam mais restringidas que mulheres negras na hora de dançar (p. 93-94). Fizeram uma comparação entre mulheres negras e elas, mulheres brancas, mobilizando estereótipos sobre a (hiper)sexualidade negra, como se esses proporcionassem mais liberdade corporal às mulheres negras.

Schucman aponta como, nesse caso, as entrevistadas haviam internalizado os estereótipos da ideia falaciosa de raça, ao ponto de modificar seu próprio comportamento (não se sentir confortável ao “requebrar”) (p. 93-94). Porém, sugiro perguntar também quais seriam as consequências para essas entrevistadas brancas caso fossem, de fato, *mexer* seus corpos e expressar sexualidades mais livremente em contextos de dança. Os privilégios conferidos à branquitude sugerem que, mesmo com a sexualidade sendo associada às mulheres negras por estereótipo, mulheres brancas incorporando movimentos sexuais à sua dança seriam vistas de forma positivada, e não sofreriam consequências no mesmo patamar de violência. (Um exemplo seria as reações públicas bastante diferenciadas em relação a Anitta, por um lado, e o Bonde das Maravilhas, por outro, como examinado no artigo de Jocilene Gomes (2013).)

É evidente que não faria sentido fazer uma comparação simétrica entre as posições sociais ocupadas por pessoas brancas e negras, pois pessoas brancas não enfrentam os mesmos tipos de violência por violar as fronteiras socialmente impostas de sua identidade racial. Lúcio Oliveira (2007), citado na minha discussão sobre os termos “branquitude” e “branquidade”, já apontou essa assimetria. De fato, pessoas brancas podem se apropriar de estéticas e práticas cultivadas por determinados grupos não-brancos e serem recebidas de forma muito mais positiva. Um exemplo ‘clássico’ seria meninas brancas que usam, vendem turbantes e são elogiadas por grande parcela da sociedade, enquanto meninas negras usando

os mesmos turbantes são vistas como 'étnicas' e enfrentam preconceito e discriminação em todos os momentos – por exemplo, através da intolerância religiosa racista que ataca pessoas candomblecistas e muçulmanas como alvos principais de violência. Em parte, esta minha pesquisa visa investigar quais são as resistências que pessoas brancas têm ou não que enfrentar, quando efetuam rupturas com os papéis sociais atribuídos a elas. Isso envolve tanto práticas 'culturais' quanto atitudes explicitamente antirracistas, bem como anti-privilégio.

Nas análises sobre gênero e branquitude, Schucman focalizou nas *mulheres* brancas. Porém é importante ressaltar que uma abordagem interseccional não significa analisar somente as interseções de opressões, mas também de privilégios. Afinal, um aspecto mais poderoso da elaboração da interseccionalidade foi de desmascarar o privilégio que mulheres brancas haviam cultivado dentro do feminismo, declarando irmandade universal a partir dos seus pontos de vista brancos e politicamente situados. Pensando dessa forma, uma abordagem interseccional ao privilégio possibilita analisar, também, e talvez sobretudo, os *homens* brancos. Quem são esses sujeitos que detêm tanto poder e, no entanto, não são expostos ao olhar crítico?

Richard Miskolci (2012) analisou como a branquitude na concepção da "nação brasileira" no final do século XIX estava conectada a determinadas visões de família, casamento, papéis de sexo e de gênero. Por isso Miskolci sugeriu que "a esfera erótica [...] se fundou em desejos de 'embranquecimento' relacionados a ideais de classe e gênero, sobretudo aos de uma branquitude construída aqui como atributo eminentemente masculino" (p. 48).

Bem, mesmo dentro da categoria de masculinidade branca (ou uma branquitude masculina), há sub-grupos com diferentes articulações de privilégio e subalternidade, por exemplo homens brancos gays. Serem subalternizados em termos de sexualidade, porém, não significa a anulação dos privilégios da branquitude, como vemos no artigo "*Race Fucker*", de Osmundo Pinho (2012). Nesse texto, Pinho analisa a pornografia gay enquanto um mercado de desejo que articula raça, sexualidade, gênero e poder. Dentro da pornografia são produzidas fronteiras raciais e étnicas bastante distintas, mas de uma forma que as normas e categorias (por exemplo dos corpos racializados) são simultaneamente sustentadas e transgredidas (p. 164). Nesse sentido, Pinho descreve a pornografia (gay) como "uma plataforma de repetição/reprodução de imagens e estereótipos, e como estamos insistindo, como máquina produtora de uma categorizada experiência do erótico" (p. 180), uma articulação entre desejo e poder.

Osmundo Pinho aponta que, em sites pornô, há diversas categorias pornográficas baseadas em estereótipos de corpos negros hiperssexualizados e biologizados em lugares que

evocam o “gueto”. Nesses filmes, os estereótipos, em si, formam o locus do erótico a ser vendido no mercado pornográfico. Um site, *Thug Hunter*, consiste em filmes “de garotos brancos, que encontram *thugs* dispostos a sexo por dinheiro em regiões de aparência degradada” (p. 179). Na interação entre os 'garotos brancos' e os *thugs* negros ou latinos, “na quase totalidade das cenas, o rapaz branco assume a postura de ativo sexual, sendo agraciado com longas sessões de sexo oral, em seguida, sodomizando o *thug* em troca de algumas centenas de dólares” (p. 179-180). Nessa categoria de filme, a branquitude se manifesta enquanto um lugar neocolonial de poder sexual e econômico.

Em outras categorias de filmes, algumas com garotos do 'leste europeu', a branquitude aparece como "uma hegemonia encarnada" (p. 182). Os homens brancos são representados com uma sexualidade burguesa 'inocente', e com uma "virilidade delicada" (p. 181). Essa categoria apresenta cenas que remetem a “locações com luz natural em espaço aberto, em meio a campos de flores e lençóis de seda em tons pastéis, remete a um ideal de pureza sublimada”(p. 183). Nesse caso, o sexo entre os corpos brancos é significado a partir de determinados contextos, cores, situações, bastante diferentes dos filmes *Thug Hunters* que associam corpos negros à pobreza urbana. Na categoria de pornografia (implicitamente) branca, Pinho argumenta que "a incorporação pornográfica dos ideais da branquitude inventa assim um sublime erótico gay" (p. 183), e é justamente a violação desse sublime que constitui a transgressão erótica nesse estilo de filme (p. 184).

Então dependendo do contexto e categoria da pornografia, a branquitude pode ser associada a diferentes características específicas, mas nos casos estudado por Pinho, é sempre associada a uma posição de poder.

É possível que essa transgressão do sublime da branquitude, no caso dos filmes de tema 'leste europeu', que misturam a 'inocência' à pornografia, poderia ser considerada como uma transgressão do próprio ideal de pureza da branquitude? Pinho acredita que não, pois, "sendo os corpos brancos solene e literalmente 'fudidos' em posições acrobáticas, em orgias ou cenas românticas a dois, mas milimetricamente dissecados e também fetichizados como os corpos negros, nesse caso, a natureza da transgressão parece ser outra” (p. 184). Mesmo os corpos brancos estando sujeitos à lógica categórica do mercado pornográfico, Pinho indica que essa sujeição é uma de caráter diferenciado, com estética diferenciada.

Isso sugere que, embora tanto os corpos brancos quanto os corpos negros sejam tornados objetos intercambiáveis para vender a pornografia, os negros são objetificados e subjugados como fetiche, enquanto os brancos são objetos de um enaltecimento e sublimação pornográfica, colocados em posições de pureza e poder. A categoria mais ampla (pornografia

gay) é a mesma, mas a posição ocupada pelos brancos e pelos negros dentro da categoria é diferente, de acordo com a estrutura racializada de poder encarnada na indústria pornográfica. Para mais, as próprias subcategorias da pornografia produzem e refletem essa estrutura.

Outro exemplo de um estudo que discute sobre o privilégio de homens brancos está no artigo “Cor, classe, gênero: aprendizado sexual e relações de domínio”, de Valeria Ribeiro Corossacz (2014). A pesquisadora descreve e analisa o resultado de entrevistas feitas com 21 homens brancos de classe média alta em relação às 'experiências de iniciação sexual', feitas com trabalhadoras domésticas e com prostitutas. Corossacz analisa a produção da masculinidade branca por meio do exercício de domínio do poder social, ou seja, por meio do estupro: a imposição de relações sexuais nas trabalhadoras domésticas ("empregadas"), que frequentemente dependiam da família branca por renda, abrigo e alimentação. Com base nas entrevistas, Corossacz argumenta que o ato de estuprar foi um aspecto constitutivo da masculinidade desses homens na adolescência.

Corossacz nota como a cor operava como dinâmica invisibilizada nos relatos dos entrevistados. Eles falavam principalmente em termos de classe e gênero, mas havia momentos em que a cor se salientou. Corossacz também explica como a "iniciação sexual" desses homens com prostitutas e/ou empregadas é visto (por eles) como um processo "natural", "normal", um resultado quase automático do que vêem como a combinação entre os “hormônios” masculinos e estar numa posição de poder. Ou seja, justificaram seus comportamentos com a ideia de que eram “naturais”. Inclusive, esses homens relataram como essas experiências iniciáticas frequentemente foram feitas sob a pressão de outros homens – ou amigos ou da família. Essa normalização das relações sexuais com empregadas e prostitutas como processo constitutivo de masculinidade branca de classe média (entre esses homens) foi percebida e relatada também por outros entrevistados que, por diversos motivos, não haviam tido essas relações. Isso sugere que o estupro de trabalhadoras domésticas fazia parte das identidades brancas masculinas, mesmo de homens que não o haviam feito diretamente.

Este texto de Corossacz se posiciona, em parte, como um estudo do Feminismo Interseccional que busca melhor compreender a interseccionalidade entre múltiplas posições de poder. Neste caso, a descrição de mulheres negras em termos de 'disponibilidade' para 'serviço sexual' de forma hierárquica (de fato, à exceção de três homens gays, todos os homens entrevistados, apesar de “iniciados” sexualmente com mulheres negras, acabaram se casando com mulheres brancas) foi analisada como componente-chave para a identidade interseccional de gênero dos homens entrevistados.

Corossacz mostra como a própria relação entre ela e os entrevistados ajudou a expor as dinâmicas interseccionais das suas identidades. A pesquisadora relata que os entrevistados ficaram surpreendentemente relaxados e abertos quando falavam com ela, uma mulher desconhecida, sobre essas experiências de 'iniciação sexual'. Um exemplo intenso veio do entrevistado Aécio. Como na transcrição de sua fala: "O meu primo oferecia a empregada dele para os amigos e para os primos [fala rindo]", e "'Vamos lá, vamos comer a fulana!' Chamava para a casa dele [fala rindo]" (p. 530, parênteses no original).

Para tentar entender o fato desses homens falarem de forma tão aberta, Corossacz indicou que provavelmente se relacionaram com ela, pesquisadora branca, em termos de cor. Nesse momento, sugere Corossacz, a cor tornou-se mais central para os entrevistados do que o gênero. Ela sugere que eles falaram o que não achavam ser ofensivo para ela, uma mulher branca brasileira de classe média residindo na Europa. "Para entender o quanto a classe e a cor fizeram desaparecer o gênero," indica Corossacz, "poder-se-ia inverter a situação e imaginar se os entrevistados teriam tido o mesmo grau de desenvoltura ao contar a uma entrevistadora negra de classe popular episódios de violência racista" (p. 524). Ao mesmo tempo, acho interessante levar essa questão a sério e não presumir que todos esses homens se sentiriam constrangidos se a mesma entrevista fosse feita por uma pesquisadora negra. Não seria possível que alguns desses homens achariam as experiências deles tão "naturais" que nem considerariam chamar de violência?

O estudo de Corossacz expõe nitidamente as interações e constituição mútua entre gênero, classe e raça. Os homens ocupavam posições de poder por serem brancos, por serem homens e também por serem de famílias de classe média que empregavam trabalhadoras domésticas. Os homens se relacionavam com as mulheres negras de formas específicas, a partir da sua branquitude. E em termos do gênero, a própria masculinidade desses homens, inclusive dos homens gays, se constituiu por meio dessa dominação racializada e de classe. Ou seja, não é simplesmente que a raça 'influenciou' o gênero, ou que a classe 'influenciou' a raça; Corossacz demonstra como o próprio gênero desses homens se constituiu através das relações raciais, e como sua branquitude se cristalizou por meio das relações "sexuais" e de gênero.

2.2 BRANQUITUDE E CLASSE

Até agora, destaquei o gênero na discussão da abordagem interseccional ao estudo do privilégio. Isso porque a intersecção com gênero aparece com frequência na literatura sobre branquitude nas falas de pessoas entrevistadas. Abordagens interseccionais também devem

muito ao feminismo, e por isso podem muitas vezes focalizar o gênero em intersecção com outros campos. Mas além do gênero, racismo entra em intersecção com outros campos de poder, como o da classe socioeconômica e o da nacionalidade. Corossacz (2017), por exemplo, indica como “a classe se apresenta como a linguagem privilegiada para dar um conteúdo à branquitude” (p. 172) no caso dos homens que ela entrevistou. Richard Miskolci (2012) também analisou gênero, classe, branquitude e nacionalidade brasileira em intersecção, quando argumentou que “a missão civilizadora seguida por nossas elites políticas e intelectuais apontava para a construção da nação como branca por meio de convenções culturais moldadas por um regime erótico ideal” (p. 149).

Maria Aparecida Silva Bento (2003a, 2003b) também fez uma discussão sobre identidades de classe a partir do seu trabalho com o movimento sindical. Afinal, foi em cursos de formação em relações raciais feitos para pessoas do movimento sindical que Bento utilizou o texto sobre “Branquitude e branqueamento no Brasil” (2003b, p. 154). Bento descreveu como pessoas brancas do movimento sindical também destacam a identidade de classe oprimida para silenciar sua branquitude privilegiada.

Jorge Hilton de Assis Miranda explicou que, na sua pesquisa com *rappers* brancas/os, a questão de classe surgiu como muito cara às relações raciais, mesmo que ele não pergunte explicitamente sobre classe no questionário. Segundo Miranda, existe um ponto de referência no *Rap* utilizado para avaliar a produção artística de seus praticantes. Miranda chama isso do “padrão Racionais MCs”, em referência ao nome do grupo que materializou esse padrão. Se constitui num julgamento de “legitimidade” em que *rappers* deveriam “ser negros/as, da periferia, cantar assuntos relacionados ao cotidiano periférico e não aparecer na grande mídia” (2015, p. 88).

Em relação a isso, Miranda descreve e analisa o termo *playboy*, uma classificação usado no rap para criticar pessoas e declarar que não fazem parte desse padrão. *Playboy* seria um termo para se referir “ao homem branco com alto poder aquisitivo, hedonista, machista, potencialmente agressivo, que leva a vida de modo desregrado e irresponsável” (p. 87). Miranda descreve o termo *playboy* como uma categoria que entrelaça raça e classe (p. 87). Tem a ver com a resistência dentro do movimento Hip-Hop aos brancos que cantam *rap* (p. 43). No contexto do Hip-Hop, portanto, chamar alguém de *playboy* representa uma grande ofensa (p. 90). Em relação a isso, Miranda apresenta as letras de alguns *rappers* que fizeram músicas para se defender contra o rótulo de *playboy*. Miranda aponta que esses *rappers* focalizaram no ‘trabalho duro’ e dificuldades que passaram nas suas vidas e nos seus caminhos dentro do *rap*, mas não fizeram menção à sua cor branca, apesar disso fazer parte integral da

ideia de *playboy* (p. 91). O *rapper* que mencionou sua cor nas letras analisadas fez isso para se posicionar como alguém que havia sido discriminado por ser branco no *rap*; não citou a cor para denunciar os privilégios da branquitude (p. 93).

Em outro exemplo, Miranda aponta como os *rappers* do grupo Filosofia de Rua, na música "A cor da pele não influi em nada", se distanciaram de quem o grupo enxergava como os verdadeiros brancos racistas: "os *playboys*, os políticos e os neonazistas" (p. 147). Ao colocar *playboys* como o "outro" branco, rico e privilegiado, o grupo tenta argumentar a favor da sua legitimidade no *rap* e, ao mesmo tempo, negar e ocupar uma posição de privilégio fruto do racismo.⁸

Miranda aponta que o rótulo *playboy* não é usado só para atingir *rappers* brancas/os de classe média e alta, mas também brancos pobres, como o entrevistado Jasf. Por sua parte, porém, Jaf não achou injustas as barreiras que enfrentou no *rap* por ser branco, pois reconhece que "teria mais chance pra crescer em qualquer área do que cada irmão e irmã de pigmentação de pele mais escura", e por isso a sua escolha em lutar contra os privilégios da branquitude ao invés de se sentir injustiçado pela 'discriminação' contra *rappers* brancos (Jasf, citado por Miranda, 2015, p. 93).

A partir da sua pesquisa e também sua experiência como *rapper* negro, Miranda indica que o termo "playboy" não refere simplesmente à classe, pois articula classe, raça e comportamento, e portanto não há como falar em *playboys* negros (p. 89), embora relate que existem críticas de certas músicas sobre *rappers* negros acusados de "se vender ao sistema" e fazer "Rap de playboy" (p. 98). Quando os *rappers* brancos tentaram negar a aplicabilidade do termo *playboy* a eles, focalizaram no aspecto da classe: por serem da periferia, não seriam *playboys*. Esse 'deslocamento estratégico', presente nos exemplos de Corossacz (2014), Bento (2003) e Miranda (2015), se assemelha aos discursos relatados anteriormente de pessoas que silenciam os privilégios frutos do racismo com a ênfase no machismo ou gordofobia. Daí se torna evidente a importância da abordagem interseccional para entender como as opressões, e portanto os privilégios, são múltiplos e não podem ser isolados uns dos outros.

Mais um exemplo de uma análise que investiga a relação entre branquitude e classe é de Stella Zagatto Paterniani, no artigo "Da branquitude do Estado na ocupação da cidade"

8 Isso remete, mais uma vez, ao que estou analisando como uma criação de um "Outro" branco racista, uma divisão interna implícita na branquitude cotidiana entre brancos 'racistas' e 'não racistas'. Parece ser uma divisão usada por brancos para se distanciarem da responsabilidade de ocupar uma posição de privilégio racista. Poderia ser visto como uma 'categoria nativa' da branquitude. É interessante pensar como, no processo de questionar o próprio processo acadêmico, as categorias 'analíticas' podem também ser vistas como nativas (da academia, e dos brancos). Nesse caso, as categorias de "branquitude" e "branquitude" propostas por Edith Piza (2005) poderiam ser vistos simultaneamente como, primeiro, categorias analíticas para entender de forma mais complexa essa divisão entre branco racista e não racista; e segundo, como categorias nativas a partir da posição de Piza como pessoa branca.

(2016). Paterniani analisa a relação entre o Estado e as pessoas de movimentos de luta por moradia que ocupam e/ou são expulsas de espaços urbanos. Nesse texto, Paterniani argumenta que o Estado, por meio de política urbana e da repressão policial, ao mesmo tempo que impõe a racialização não-branca nas pessoas expulsas, *também* nega reconhecer as relações sociais como racializadas.

Paterniani indica que as pessoas sem teto, em sua pesquisa, são “de peles de muitas cores” e de muitas autoidentificações, e que muitas “não se consideram negras e [...] afirmam-se trabalhadoras e trabalhadores da cidade de São Paulo” (p. 9). Paterniani argumenta que mesmo que não se afirmam negras, essas pessoas são heteroclassificadas pelo Estado como “não-brancas”. É pela expulsão e negação dos direitos, a expulsão de um ‘outro’ não branco, que a ‘branquitude’ do Estado se institucionaliza (p. 9-10). A análise de Paterniani trabalha nas interseções entre branquitude e Estado (e cidadania), junto a dimensões de classe social e de outras relações urbanas e espaciais.

Mais uma pesquisadora que apontou as conexões entre branquitude e classe social a partir de pesquisa empírica foi Lia Vainer Schucman (2012). Um capítulo da sua tese analisa as hierarquias e divisões internas da branquitude que criam e sinalizam divisões racializadas entre brancos. Nesse capítulo, Schucman discute fenótipo e a ideia de origem; gênero; e classe social, a partir das falas dos seus entrevistados.

Schucman indica que na sua pesquisa, a condição socioeconômica constituiu “uma das categorias que mais marcou as diferenças internas dentro deste grupo” (p. 94). Ela relata que nas falas dos entrevistados, a branquitude foi associada à riqueza financeira e acesso a recursos. Schucman enfatiza a importância disso para entender a forma que as pessoas brancas se relacionam com os significados da branquitude, e também como pessoas são incluídas e excluídas da categoria ‘branco’ (p. 94). Ou seja, a classe é usada tanto para efetuar divisões e categorizações internas da branquitude, quanto para determinar quem é “branco” e quem não é.

Na interseção entre branquitude e classe, Schucman apresenta as categorias de “branco” e “branquíssimo” usadas por uma das entrevistadas. Na definição da entrevistada “Marília”, os brancos “branquíssimos” valorizam a riqueza e pensam em tudo em termos econômicos (p. 94-5). Dessa forma, o branco-mais-branco é definido, na visão dela, em relação à classe.

É interessante pensar nessa definição, principalmente porque a existência do racismo no Brasil é tantas vezes negada com o argumento de que o que existe, na verdade, é classismo. Donald Pierson (1971), por exemplo, argumentou que a cor era simplesmente um dos vários fatores utilizados na discriminação de classe. Existe esse pensamento até hoje, de que o

'problema racial' seria um simples produto das desigualdades socioeconômicas.

A definição de 'branquíssimos' como brancos que pensam somente em termos econômicos é interessante nesse sentido, porque contemplaria brancos acadêmicos que produzem teorias de ótica econômica, negando a existência do racismo. O branquíssimo, o branco-mais-branco, seria alguém que nega sua racialização branca a partir de um olhar econômico e uma posição de poder econômico e racializado. O próprio silenciamento da branquitude e das relações raciais em termos econômicos, assim, faria parte da definição da branquitude "branquíssima".

Schucman (2012) indica que uma das pessoas entrevistadas, "Fernanda", de fato manifestou a ótica do "branquíssimo" descrito por "Marília". A entrevistada "Fernanda" realmente falou sobre relações raciais e a branquitude em termos econômicos, e a partir da perspectiva de uma pessoa com poder econômico (p. 95-6). Entre outras coisas, Fernanda demonstrou um certo distanciamento racializado dos brancos pobres. A partir disso, Schucman indica que "percebemos, no discurso dos brancos ricos sobre a pobreza branca, algo que insinua que eles [os brancos pobres] não souberam se apropriar devidamente da branquitude, e que há algo que fizeram de errado para estarem nesta posição" (p. 97). Assim, a classe aparece como parte de uma ótica racializada de brancos sobre outros brancos. "Fernanda" fala sobre descendentes muito pobres de norte-americanos numa cidade em São Paulo chamada Americana. Fernanda pergunta: como é que uma pessoa branca dessas "se deixou chegar nesse ponto? Por que ela tinha o privilégio de não, ela tinha a condição de não fazer. E aí é estranho". Mas nessa condição "estranha", fruto da pobreza vista como culpa individual, Fernanda acredita que esse branco pobre "não tem privilégio algum" (SCHUCMAN, 2012, p. 97). Como Schucman apontou, também citando Wray (2004), brancos pobres são vistos como uma ameaça à suposta superioridade inata da branquitude, nos olhares de brancos ricos. Na análise de Schucman, a pergunta de como "se deixou chegar nesse ponto" carrega o pressuposto implícito de que os brancos não deveriam estar numa condição de pobreza material. E a entrevistada simultaneamente consegue implicar que a falta de privilégio de classe significaria a falta de qualquer privilégio.

Outro aspecto dessa fala de Fernanda, apontada por Schucman, é que a pobreza dos brancos é vista como anormal, enquanto a pobreza de pessoas negras é vista como natural. "Joana", outra entrevistada de Schucman, também mobilizou uma frase parecida que via a pobreza de pessoas brancas dessa mesma forma: "Parece que inconscientemente quando eu vejo um menino de rua branco eu sinto muita pena, eu olho para aquela bochecha rosa, aquele olhinho claro e me pergunto, o que é que aconteceu para ele estar ali?" (Joana, citada por

Schucman, 2012, p. 98). Nesse trecho vemos, como Schucman aponta, que Joana se identifica com o menino branco como outro ser humano em uma condição difícil; dessa forma, a identificação em termos raciais (branquitude) possibilita um desconforto com as desigualdades de classe. Por outro lado, a desidentificação com pessoas negras, como se não fossem seres humanos, possibilita uma normalização das suas posições subalternas nas desigualdades de classe.

Esse processo de naturalização da pobreza das pessoas negras e desconforto com a pobreza de pessoas brancas está presente na experiência de outro entrevistado de Schucman. "Tadeu" relatou que os policiais não permitem que ele use drogas junto a pessoas negras, porque ele não 'pertence' ali. O entrevistado relata que os policiais chegam até a oferecer dinheiro a ele para não entrar na boca para usar drogas (p. 98-99).

A diversidade econômica das pessoas brancas entrevistadas por Schucman (2012) possibilitou que, além de poder analisar a perspectiva de brancos "branquíssimos" como Fernanda, a escuta e análise das falas de pessoas brancas em condições subalternas de classe. Schucman diz que os dois entrevistados Tadeu e Pedro, "durante toda a entrevista, mostram sentir um incômodo com estes significados atrelados à branquitude" e que por isso "voltam-se para culturas negras periféricas como uma forma de mostrar que, apesar da pele branca, não se identificam com valores e legados europeus de branquitude como, por exemplo, os brancos de elite" (p. 100). Nesse sentido, a posição socioeconômica seria um fator que, segundo Schucman, promoveu o antirracismo de Pedro e Tadeu e sua busca por outras formas de ser branco e de se relacionar com pessoas negras. A desidentificação com o "branquíssimo" motivou uma identificação com a negritude.

Esse processo se evidencia também na fala de Preto Du, participante na pesquisa de Miranda (2015), que se descreveu como "branco denegrado", assim identificando seu posicionamento antirracista em relação ao movimento negro. É interessante notar que Preto Du também relatou uma experiência em relação a esse tratamento diferenciado na interseção de classe e raça. Uma experiência formativa na perspectiva crítica de Preto Du foi quando ele e um amigo negro brincaram de ser pedintes quando eram crianças. Os transeuntes ficaram com pena de Preto Du, querendo ajudá-lo, enquanto ignoraram seu amigo negro, como se ele fosse uma parte natural da rua (p. 101-2).

A partir das falas diversas na sua pesquisa, Schucman (2012) argumentou que existem formas distintas de pessoas brancas não-branquíssimas se relacionarem com sua posição social racializada como branca:

[...] quando brancos brasileiros procuram alguma opção para sentirem um alívio do

dilema que é a identificação com a branquitude, quando não se espelham nem com a ideologia da supremacia racial nem com os valores desta, voltam-se para uma identificação estética com as culturas não brancas. No entanto, há também aqueles que, como apontou Marília, anseiam e almejam ser o branquíssimo, e que por isto, mesmo estando em condições socioeconômicas não favoráveis, lutam para se encaixar nos padrões exigidos pela branquitude. E nesta questão, a cor da pele os favorece. (p. 100)

Esse trecho de Schucman mostra como há diversas respostas mobilizadas por pessoas brancas pobres em relação à branquitude. A identidade branca não constitui pura ou simplesmente uma força positiva/positivada nas vidas dessas pessoas brancas, apesar de privilegiá-las sistematicamente.

Além de ser usada para criar divisões internas da branquitude, como "branco" e "branquíssimo", a classe também afeta as divisões e interações entre quem é considerado 'branco' e quem não é. No final do capítulo, Schucman indica que as pessoas entrevistadas falavam sobre a classe social não só como divisão entre brancos, mas também como um processo que “aproximaria os brancos pobres de outros grupos explorados e aviltados” (p. 100). A experiência de pobreza seria uma experiência que uniria brancos pobres com outras pessoas pobres, apesar dos diferenciais de privilégio e opressão em relação à raça, nacionalidade e gênero. A ressalva de Schucman em relação a essa perspectiva é para dizer que "quando comparamos brancos pobres com negros pobres percebemos que os significados construídos em torno da pertença racial branca asseguram a eles privilégios e vantagens em diversos setores sociais, uma possibilidade de ascensão social, por assim dizer" (p. 100-1).

Essa ideia, de que a *possibilidade de ascensão* seria o marcador de diferença entre brancos pobres e as pessoas pobres que não brancas, parece ter um tipo de apoio empírico em certos casos. No texto “‘Raça’ e pobreza em contextos metropolitanos”, por exemplo, a pesquisadora Márcia Lima (2012) apontou as semelhanças entre pessoas brancas e negras em termos das condições de vida no Bairro da Paz, em Salvador, e o bairro Cidade Tiradentes, em São Paulo. Lima apontou as comparações quantitativas quanto à educação, emprego e outros fatores de classe social entre pessoas brancas, pardas e pretas. Quase a única diferença significativa entre esses grupos raciais, depois de outras variáveis serem controladas, foi das taxas de desemprego. Pessoas pretas e pardas tinham menos oportunidade para encontrar trabalho formal. À medida que encontrar trabalho pode ser visto como um passo potencial *para fora* da pobreza extrema, essa análise quantitativa de Lima poderia ser vista como um exemplo empírico da fala de Schucman, de que o principal marcador de diferença entre brancos de baixa renda e negros na mesma condição seria a (maior) possibilidade de mobilidade social (dos brancos).

Porém, apesar desses dados quantitativos, sugiro uma abordagem um pouco diferente, para pensar *além* da possibilidade de ascensão social como marcador de diferença entre as experiências de pessoas brancas pobres e pessoas negras, indígenas e outras pessoas não-brancas de baixa renda. Afinal, se a *possibilidade* da ascensão social fosse o único aspecto que marcasse a diferença entre pessoas brancas e as pessoas não-brancas pobres, a implicação seria que enquanto os brancos pobres não ascendem, vivenciaríamos uma realidade igual a dos demais. Porém, dois exemplos da pesquisa de Schucman indicam que esse não é o caso.

Nos trechos que Schucman citou da entrevista com Tadeu, o entrevistado relata como é abordado de forma diferente pela polícia do que quando isso ocorre com pessoas negras, apesar de estar fazendo a mesma atividade (uso de drogas). Relata que um policial até ofereceu dinheiro a ele para sair de perto de negros usuários de drogas (Tadeu, entrevistado de Schucman, 2012, p. 98). Nesse caso, vemos como Tadeu pode estar no mesmo espaço e fazer as mesmas atividades que pessoas negras, e no entanto, sua experiência é diferenciada em relação às interações com a polícia. A pobreza e a branquitude não operam de maneiras independentes. A própria pobreza de Tadeu é formatada por sua condição social de branco.

Outro exemplo da interseção entre raça e classe é a citação que Schucman faz de um "rapaz loiro de olhos azuis morador de rua" com quem ela conversou informalmente. Perguntado sobre o que é ser branco, "Fernando" respondeu: "Ser branco? ah, ser branco é poder entrar no shopping para *cagar*" (SCHUCMAN, p. 76). Nesse caso, "Fernando" compartilha a condição de estar em situação de rua com pessoas negras. Ele não está, por ser branco, 'menos' sem teto do que pessoas negras e indígenas igualmente sem teto. Porém, a situação de rua de Fernando, como pessoa branca, é diferente das demais pessoas citadas. Isso não significa que a vida de Fernando seja fácil, pois, de qualquer forma, está sem moradia. Porém, esse trecho indica como as diferenças entre pessoas brancas e não-brancas na mesma situação de pobreza vão além da *possibilidade* de ascensão. Independente de Fernando conseguir emprego e moradia, enquanto estiver sem teto, poderá usar o banheiro do shopping, por ser branco. A própria situação de rua se manifesta em interseção com as relações raciais.

De fato, Schucman está ciente de que estar na "mesma" situação de classe não proporciona experiências idênticas para pessoas consideradas brancas, negras, indígenas:

[...] os brancos pobres podem alcançar o *status* do branco rico, e o negro não. Ao sujeito negro, não adianta ter educação, casas de tijolo e ascensão social, pois quando adquirir tudo isto a raça será o fator de interdição do sujeito a este grupo da elite. [...] Isso demonstra que classe é um diferenciador que hierarquiza as relações de poder entre brancos, mas também que não pode ser o único marcador de desigualdades quando se trata de brancos e "não brancos". (p. 97)

A análise feita acima por Schucman é especialmente pertinente no uso de uma

abordagem 'interseccional', nesse caso a interseção entre raça e classe. Ela mostra como é possível analisar o conjunto de ambos os processos sem cair na discussão ordinária sobre ser classe ou raça o processo 'mais importante' na produção das desigualdades. Schucman analisa como os significados de classe são racializados, e como os significados da branquitude (por exemplo, do 'branquíssimo') são produzidos em relação à classe; "as fronteiras de classe também são definidoras de significados relativos ao ser branco" (p. 99). Dessa forma, raça modificaria a mobilidade social de classe; e classe modificaria a identificação e classificação raciais. Os dois processos não operariam de forma independente, mas também não seriam idênticos; distinções são possíveis e cruciais, e as interconexões também o são.

Outra análise especificamente sobre a interseção branquitude-classe é no texto de Ana Helena Ithamar Passos (2014) sobre uma aula obrigatória de relações raciais, numa instituição de educação superior, numa zona periférica da cidade de São Paulo. As pessoas na região, indica Passos, não seriam fáceis de classificar no sistema do IBGE, mas a maioria são descendentes de pessoas do Norte e Nordeste do Brasil e seriam consideradas "pardas" (p. 228). Os estudantes da matéria foram classificados por Passos como 'negros' e 'brancos'. Passos se interessa em estudar brancos da periferia para ver se uma posição periférica em termos de renda (no âmbito de classe) dificulta um reconhecimento crítico quanto aos privilégios da branquitude (no âmbito de raça).

A investigação de Passos, das interseções entre raça e classe, visa enfrentar o que ela descreve como uma "escassez de estudos no Brasil sobre a construção da branquitude em espaços de subalternidade" (p. 224). Na visão de Passos, o foco está em participantes "cujas pertencas raciais fenotípicas, sociais e culturais se localizam fora dos espaços próprios da branquitude, como até agora conceituada" (p. 224). São brancos que não caberiam no perfil do branco 'branquíssimo' como imaginado, por exemplo, por pessoas entrevistadas por Schucman (2012).

A partir de suas observações e das falas do professor da disciplina, Passos indica que os alunos brancos da turma geralmente reagiram com incômodo ao conteúdo sobre branquitude. O professor relata que estudantes brancos tendem a reagir ao conteúdo dizendo que acham, por exemplo, o texto de Bento (2003) "agressivo". Segundo ele, os estudantes brancos se sentem incomodados com o tema da branquitude por nunca antes ter lidado com esse, mas não foi incomum que lhe agradecessem no final do semestre (PASSOS, 2014, p. 245). Na turma observada por Passos, os alunos brancos ficaram "ora tensos, ora incomodados ou em alguns momentos sentindo-se culpados" (p. 245).

A partir da pesquisa, Passos afirma que, mesmo com o processo mais ou menos

transformador da discussão sobre branquitude na sala de aula, certos tipos de silenciamento continuaram. Apesar do desconforto quando os sujeitos brancos começaram a reconhecer os efeitos estruturais da branquitude, não conseguiram necessariamente se responsabilizar por uma luta ativa contra eles. Passos vê o uso do discurso da mestiçagem como um mecanismo que permite a continuação da invisibilização do privilégio branco.

No contexto de algumas das pessoas brancas que fizeram parte do estudo, Passos relata que “a condição socioeconômica é evocada como um argumento para justificar o afastamento da percepção da sua brancura e/ou do lugar da branquitude. Por ser de periferia, o aluno estaria isento de pensar sobre os privilégios de ser branco pois, para ele, não se percebe a questão do privilégio racial em uma localidade de subalternidade social urbana.” (p. 247). Houve, também, outras reações nos estudantes estudados por Passos; algumas pessoas demonstraram consciência política sobre sua identidade branca (p. 247-8). Mas no geral, os brancos na disciplina focalizaram na condição subalterna de classe e não no privilégio da branquitude (p. 249).

Passos resume os efeitos dos materiais didáticos sobre branquitude: "entender que, apesar de pobres e moradores da periferia, eles têm privilégios relativos à sua brancura foi como levantar o véu de uma cegueira racial. Mas nem todos enxergaram muito" (p. 250). No contexto da minha discussão sobre "deslocamento estratégico" dos privilégios por meio das interseccionalidades, isso serve como exemplo da interseção entre 'raça' e 'classe'. Mesmo apresentados de forma sistemática a uma visão crítica sobre o privilégio da branquitude, os alunos mantiveram uma cegueira com o uso do 'deslocamento estratégico' através da classe e dos discursos sobre mestiçagem.

O texto de Passos é bastante interessante em termos da investigação da interseção entre classe e raça no contexto de uma comunidade de pessoas com renda relativamente baixa. É interessante também na forma que descreve com muito detalhe a ideologia e planejamento da disciplina como um tipo de educação que tem como objetivo a transformação ativa da sociedade e a 'conscientização branca' ou 'letramento racial'. Essa conscientização se daria no sentido de desconstruir as cegueiras e os silenciamentos sobre privilégio sistemático dos brancos que constitui o racismo. Tais intenções de educação étnico-racial sobre o privilégio já faziam parte o trabalho de Bento (2003a; 2003b).

A investigação feita por Passos sobre brancos na periferia urbana pode levantar questões sobre como seria essa disciplina e o questionamento da branquitude para pessoas brancas em outras posições na interseção entre raça e classe. Na fala de um aluno branco citado por Passos, o aluno sugere que a discussão do texto "Branquitude e branqueamento no Brasil" por

Bento (2003) "acabou gerando bastante conflito" na sala de aula onde "todo mundo vem da periferia", mas ele imagina que "se fosse numa faculdade de elite de maioria branca, que vem de pais de maioria branca, teria sido mais fácil" (PASSOS, p. 246). Essa fala, que Passos analisou como um deslocamento da discussão do privilégio racializado com um destaque na subalternidade de classe, pode ser pensada como uma pergunta. *Como* seriam as reações de pessoas brancas ricas de elite numa faculdade de maioria branca, se se fossem debruçar sobre o texto de Bento e outros que analisam a branquitude de forma crítica? A análise interseccional, junto à análise que visa tematizar os sujeitos em posições silenciadas de privilégio, enfatiza a importância de questionar sujeitos que ocupam posições de poder. Como seriam as reações de homens brancos ricos, que não poderiam deslocar-se nem em termos de gênero, nem de classe, para fugir do reconhecimento do privilégio? E se fossem homens brancos estrangeiros que não pudessem se deslocar, por meio dos mitos da nacionalidade, com a ideia de que 'aqui ninguém é branco'? Seria, de fato, "mais fácil" a discussão crítica da branquitude para sujeitos como eu?

2.3 BRANQUITUDE E NACIONALIDADE

Além da classe e do gênero, a nacionalidade é também um fator crucial para ser considerado na análise dos privilégios frutos do racismo. Richard Miskolci (2012), como vários outros autores e autoras, indica que a própria concepção de nação no Brasil foi conectada à branquitude: "Seguindo a interpretação de nossa elite econômica, nossos políticos e intelectuais, nação era sinônimo de homogeneidade racial e de harmonia política ou, melhor dizendo, de branquitude e civilização" (p. 30).

Também, a nacionalidade já foi uma consideração principal do argumento que Guerreiro Ramos (1957) fez sobre a 'patologia social do branco brasileiro'. Guerreiro Ramos argumentou que os "brancos" brasileiros, especialmente do Nordeste, tinham se alienado da negrura por causa da internalização da visão europeia sobre a raça, que coloca a brancura numa posição de supremacia. Para Guerreiro Ramos, 'brancos' brasileiros não seriam 'brancos' de fato, por em grande parte terem ancestrais negros por causa da miscigenação. Nessa ótica, a brancura 'autêntica' teria a ver não só com 'raça', mas também com nacionalidade. A identidade nacional brasileira, na verdade, é um componente central do argumento que Guerreiro Ramos fez sobre a 'patologia social' do branco brasileiro. Ele argumentou que a super-valorização da branquitude seria patológica justamente por impor valores europeus brancos e alienar as pessoas brasileiras da sua matriz negra.

Uma forma de analisar a interseção entre branquitude e nacionalidade no Brasil é a

experiência de brancos brasileiros no exterior. Por exemplo, Marcelo Henrique Romano Tragtenberg, entrevistado por Ana Laborne (2014), relatou como ele vislumbrou com outros olhos a própria branquitude dele depois da sua experiência na Inglaterra, quando fez seus estudos de Pós-Doutorado. Quando viu a valorização da "diversidade étnico-racial" nas representações midiáticas em Londres, chegou a entender de outra forma o papel que ele desempenhava como pessoa branca no Brasil, num contexto de racismo que ele antes não havia enxergado, por ter sido tão normalizado. Depois de voltar de Londres, começou a tomar uma posição crítica contra os privilégios e publicar artigos argumentando a favor das ações afirmativas (p. 93-95).

Na sua pesquisa com pessoas brancas que estudam 'o negro', Cardoso também perguntou sobre as percepções das pessoas entrevistadas em termos da sua branquitude num olhar internacional. Para Cardoso, mesmo as pessoas 'mais' brancas no Brasil não são necessariamente vistas como 'brancas' em outros contextos:

Cabe lembrar que esses brancos com hífen oculto, branco-branco, no Brasil, ao viajarem para os Estados Unidos, tornam-se brancos não-brancos-Lá [...]. Mesmo que seja riquíssimo [...] na sociedade estadunidense, ainda será etnia, não-branco estadunidense. (Cardoso, 2014b, p. 63)

No contexto da entrevista, uma das perguntas que Cardoso fez foi, "Como você é visto no cenário internacional quanto a sua pertença étnico-racial?" A partir das respostas, Cardoso concluiu que por causa da norma da branquitude ser centrada na Europa Central e América do Norte, a "não-branquitude" do branco brasileiro "é visibilizada quando ele viaja para fora do país" (p. 208). Ou seja, a branquitude dos brasileiros "brancos" existiria dentro do Brasil, mas não teria a mesma vigência fora dele.

Porém, as próprias falas das entrevistadas, apresentadas por Cardoso, indicam que esse processo é complexo e depende do lugar específico, fora do país de origem. Das sete pessoas entrevistadas que responderam à pergunta, quatro responderam que, no exterior, foram vistas, de fato, como brancas. Dessas quatro, uma, Alice, indicou que era considerada "latino e ponto final" nos Estados Unidos, mas que em países na América do Sul, era considerada "branca estrangeira", dos tipos estadunidense ou inglesa (p. 207). Outra entrevistada, "Fernanda", indicou que em Joanesburgo foi considerada branca sul-africana (p. 207), e a entrevistada "Silvia" falou que foi vista como alemã na França e Alemanha, e como inglesa ou estadunidense na Argentina (p. 208).

No caso de "Silvia", a entrevistada relatou que na França e Alemanha, "disseram que eu não parecia 'brasileira'" (p. 208). Como Cardoso aponta, as pessoas brancas brasileiras não serem vistas como brasileiras no exterior provêm "de um imaginário da população estrangeira

de que a população brasileira é marcadamente não-branca” (p. 208). É interessante pensar como as pessoas brancas brasileiras poderiam não se perceber como racializadas, portanto naturalizarem sua branquitude – por exemplo, no caso de Marcelo, antes de viajar para Europa, e Yvonne Maggie que se autoidentificou como 'brasileira', e não como branca, no momento da entrevista (LABORNE, 2014). Ao mesmo tempo, a nacionalidade 'brasileira' parece ser vista de forma racializada, *não-branca*, por pessoas estrangeiras.

Se as experiências de pessoas brasileiras brancas no exterior ajudam a entender a interseção entre raça e nacionalidade, também é útil pensar nas experiências de pessoas estrangeiras brancas no Brasil.

A pesquisadora Liv Sovik, branca, de origem suíça com naturalização brasileira posterior. Sovik é a pesquisadora que publicou o livro *Aqui Ninguém é Branco*, que discutiu a branquitude a partir de uma abordagem da Comunicação, com foco na indústria cultural e nas representações midiáticas. Sovik se descreve como “uma estrangeira arraigada no Brasil” (2005, p. 172).

No seu livro, Sovik inclui análise das especificidades da branquitude estrangeira no Brasil, por exemplo, no seguinte trecho, que faz parte de uma descrição dos privilégios da branquitude:

No vai e vem analítico entre a multietnicidade brasileira e o destaque dado ao branco, é comum a menção da noção de que a branquitude é uma ideia importada. "Aqui ninguém é branco" foi a resposta que ouvi, em sala de aula na Bahia, quando perguntei, no contexto da discussão pública da afro-baianidade, "como é ser branco na Bahia?" A resposta me dizia, implicitamente, "Só você, aqui, é branca". Difícil negar, pois minha brancura estrangeira já se comprovou gritante, era de parar taxista. Ser branco, neste país arco-íris, é uma espécie de aval, um sinal de que se tem dinheiro, mesmo quando não existem outros sinais, é andar com fiador imaginário a tiracolo. Ser branco estrangeiro é entrar em condomínio fechado sem mostrar a carteira de identidade ou em restaurante de luxo, suado e mal vestido. É não se sentir constrangido em estabelecimentos comerciais e, nisso, os brancos estrangeiros são acompanhados de brancos brasileiros. (2009, p. 38)

O estudo de Sovik mostra, na interseção entre raça e nacionalidade, como discursos de que “aqui ninguém é branco”, no Brasil, frequentemente operam de forma comparativa, onde “branco” é definido a partir da ideia de 'pureza' racial de outros países (por exemplo, os Estados Unidos, que Cardoso (2014b) argumenta é o padrão contemporâneo do branco-mesmo) para poder silenciar e mascarar a forma que o racismo produz e privilegia brancos no Brasil. Ou seja, o argumento de Sovik indica que a nacionalidade se usa para o que chamo de “deslocamento estratégico”, bem como gênero e classe, que foram utilizados nos exemplos anteriores. Para Sovik (2009), a ideia de que 'aqui ninguém é branco' é uma forma para forças conservadoras mobilizarem o discurso da mestiçagem: "O que um dia foi uma vitória cultural

e política contra a opressão eurocêntrica, já foi capturado pelo conservadorismo reinante e a naturalização de relações sociais racistas" (p. 39). Dizer que "aqui ninguém é branco" pode ser uma forma de dizer, frente à branquitude de padrão-europeu, que "não sou branco, portanto não sou racista".

Uma vez, no largo de Dois de Julho⁹, dois senhores sentaram próximos a mim num banco. Estavam tomando licor juntos. Um desses homens, eu classificaria como 'branco', e o outro como 'preto'. O homem branco começou a conversar comigo. Me perguntou de onde eu sou (a pergunta padrão) e perguntou sobre minha pesquisa. Esse dia, escolhi dizer que estou pesquisando "o racismo de pessoas brancas". Quando ele perguntou minha opinião sobre o antigo presidente Barack Obama, opinei que o antigo presidente teria conseguido muito mais mudanças positivas se não tivesse que enfrentar constantemente o racismo do país e a legislatura conservadora, que lutou para bloquear ou comprometer todas as iniciativas progressistas (por exemplo da saúde pública) desse presidente. O senhor ficou surpreso, como se nunca esperasse ouvir alguém falar algo positivo do antigo presidente dos E.U. Depois de alguns momentos de silêncio, ele olhou para mim e falou, "olha, não sou branco igual a você, e eu acho qualquer negro na política uma desgraça".

Para mim, esse é um exemplo bastante forte da ideia descrita por Liv Sovik de que "aqui ninguém é branco". O homem se deslocou da branquitude; afinal, falei que estudava o racismo dos brancos, aí ele não se posicionar como branco significou deslocar-se da condição de objeto de pesquisa. Esse deslocamento foi usado para falar algo abertamente racista, como se não tivesse o mesmo peso, por ele não ser branco 'igual a mim'. Exemplifica a interseção entre branquitude e nacionalidade. No caso, olhei confuso para o amigo negro dele, e esse senhor me lançou um meio-sorriso como se tivesse pedindo desculpas pelo *amigo louco*.

2.4 CONCLUSÕES

Neste capítulo argumentei a importância de estudar a branquitude a partir de uma perspectiva interseccional. Utilizei uma abordagem à interseccionalidade que pensa nas opressões junto aos privilégios, para examinar a constituição mútua entre diferentes campos de poder como raça, gênero, classe e nacionalidade. Os estudos brasileiros da branquitude já demonstraram, de forma empírica, como o privilégio opera num conjunto desses diversos campos de poder. Uma abordagem interseccional é também importante para entender de forma crítica o "deslocamento estratégico" que algumas pessoas brancas utilizam para silenciar o privilégio da branquitude, a partir de aspectos subalternos das suas identidades.

9 Bairro no centro de Salvador onde se localizam não só minha faculdade (o programa Pós-Afro, da UFBA), mas também minha residência naquele momento.

Nesse sentido, talvez a questão mais importante, ao menos para o contexto mais amplo da pesquisa, seja a forma que brancos na capoeira pensam e vivenciam sua branquitude, em relação a outros aspectos das suas identidades. Como as pessoas brancas na capoeira relacionam essa sua condição com gênero, classe, nacionalidade e outras dimensões? Como se dá o gênero e a classe na experiência dessas pessoas brancas? Se produz algum 'deslocamento estratégico' também nesse contexto, para não assumir o rótulo de 'opressor', enquanto branco?

CAPÍTULO 3

BRANQUITUDE, RACISMO ANTINEGRO

E ANTIRRACISMO NEGRO NO BRASIL

Como as pessoas brancas participam e interagem com o racismo e o privilégio no cotidiano? Quando pessoas brancas não são agentes diretos ou conscientes da discriminação, como reagem a ela? Essas duas perguntas se relacionam com os papéis das pessoas brancas no racismo, definido aqui como um sistema social, e não simplesmente uma atitude. Para enfrentar essas questões e para contextualizar a discussão, examino a literatura sobre relações raciais no Brasil junto aos textos dos estudos brasileiros de branquitude, que se debruçam especificamente na questão das atitudes antirracistas por parte dos brancos. Há um paralelo forte entre as questões levantadas pelos estudos do racismo e as abordagens metodológicas (e políticas) utilizadas pelos estudos da branquitude. Porém, há, ainda, a ausência de um estudo sistemático sobre as reações e ações de pessoas brancas frente à violência anti-negra.¹ No final deste capítulo, apresento as perguntas de pesquisa que guiam a parte empírica desta dissertação.

Luiz Augusto Campos (2015) categorizou os estudos das relações raciais no Brasil em quatro 'paradigmas'. Primeiro surgiu o paradigma do racismo científico, que estudava o comportamento humano como herança biológica de distintos grupos raciais. Segundo, o paradigma da hibridação, que valorizava a mestiçagem e a mistura cultural como solução 'ao problema nacional' (que os acadêmicos brancos chamavam de 'o problema do negro'). Depois, com o projeto Unesco, emergiu o paradigma do racismo enquanto sobrevivência pré-moderna, protagonizada por Florestan Fernandes. Mais recentemente, surgiu o paradigma das desigualdades raciais, iniciada por Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva, que utilizaram métodos estatísticos para comprovar que pessoas brancas têm maior mobilidade social do que pessoas negras (CAMPOS, p. 3-4). A partir de um estudo quantitativo de publicações em jornais na última década, Campos argumenta que os estudos atuais de relações raciais e racismo no Brasil, apesar de estar numa fase de diversificação e intensificação relacionadas às ações afirmativas, ainda podem ser categorizados no paradigma das desigualdades raciais.

Formando parte do percurso desses paradigmas, os estudos sociológicos das relações raciais brasileiras foram marcados por Donald Pierson, estadunidense da Escola de Chicago, que fez pesquisa em Salvador na década de 1930. Como detalhado por A. Coulon (1995), a

1 Nesta dissertação, focalizo na questão do privilégio branco conectado especificamente à violência e racismo contra pessoas negras. Isso, claro, não constitui a totalidade do racismo, que também afeta pessoas indígenas, e todas as pessoas não consideradas brancas, de formas distintas e importantes. Por isso adoto o conceito da "antinegitude" de Costa Vargas (2012).

Escola de Chicago surgiu com o estudo de populações de imigrantes na cidade de Chicago, e enfatizava métodos empíricos desde sua criação (p. 15). A Escola priorizava estudos de "atitudes" e subjetividades, considerando-as importantes para compreender a sociedade (p. 30-1). Uma teoria dominante nessa escola foi a teoria da assimilação, que argumentava que, ao longo do tempo, os imigrantes se integrariam e fariam parte da cultura dominante (branca), da cidade e da nação estadunidense. Essa assimilação foi vista como, ao mesmo tempo, desejável e *inevitável* (p. 39). Ironicamente, no ano 1900, durante os começos da Escola, "mais da metade da população de Chicago havia nascido fora da América" (p. 12). Ou seja, a cultura branca dos pesquisadores formava, na verdade, a minoria na cidade, e no entanto, presumiam que seria dominante a cultura branca, e essa absorveria todos que chegassem sem quaisquer alterações. Dessa forma, pode-se dizer que a teoria da assimilação se fundamentava numa crença implícita na superioridade da cultura dos pesquisadores.

O orientador de Pierson e figura central da escola, Robert Park, declarou na introdução ao livro de Pierson (1971) que "o Brasil não tem problema racial" (p. 83). Como 'evidência' disso, Park citou "informações casuais e aparentemente desinteressadas de visitantes desse país" (p. 83), ou seja, relatos pontuais feitos por estrangeiros europeus e estadunidenses.

Sob essa orientação, Pierson fez seu estudo em Salvador e observou que "o Brasil está cheio de discriminações" (p. 41), mas que, para ele, a discriminação de cor foi simplesmente uma entre várias, e não a mais importante, nem de longe. Pierson argumentou que a cor da pele realmente foi apenas um dos fatores que as pessoas usavam para determinar a classe social (p. 46), e que, portanto, a discriminação aparentemente racial realmente se baseava no preconceito quanto à classe social. Foi a partir dessa distinção teórica entre preconceito e discriminação que Pierson conseguiu argumentar, apesar das evidências empíricas de discriminação racial, que existia "a dúvida se na Bahia haverá qualquer coisa que possa, com justificação, ser chamada de *preconceito de raça*" (p. 45).

Em termos retóricos, pelo menos, Pierson visava analisar as relações raciais em Salvador a partir de perspectivas locais. Argumentou que a raça no Brasil opera num continuum, e que a distinção preto/branco seria uma distorção analítica importada dos Estados Unidos (p. 34). Porém, se torna evidente que as predisposições teóricas de Pierson estruturavam de forma definitiva a sua abordagem e análise. Uma frase ilustrativa é quando ele escreve que "o preconceito, na Bahia, nos anos de 1935-37, parecia ter parte tão diminuta na situação total, que lhe demos pouca atenção" (p. 40). Ou seja, por não achar preconceito de raça importante, não estudou. De fato, essa abordagem pode ter sido herdada do seu orientador Robert Park, que, segundo Coulon (1995), considerava que a origem dos

preconceitos raciais residia nas desigualdades econômicas (p. 46).

A influência de Pierson é evidente no trabalho de Thales de Azevedo, pesquisador brasileiro que fez um estudo como parte do projeto Unesco sobre a ascensão social de pessoas pretas e pardas. Azevedo (1996 [1955]) apresenta amplas evidências empíricas de preconceito racial contra pessoas negras, e atitudes negativas para com a negritude. Porém, curiosamente, e seguindo o exemplo de Pierson, conclui que “não existe, apesar disto, uma hostilidade ativa contra o mulato como um grupo” (p. 59).

Azevedo também argumentou que a população preta da Bahia estava diminuindo e a população mestiça e branca estava aumentando (p. 50-52). Thales de Azevedo descreveu a Bahia como “provavelmente o mais importante caldeirão étnico euro-africano do Brasil” por causa da mestiçagem (p. 50), mas que esse caldeirão eventualmente resultaria na predominância da ascendência européia (p. 52). É importante notar que o conceito de “caldeirão” étnico, tanto como o conceito de assimilação, foi antecipado pela Escola de Chicago e pela obra de Pierson, tantas vezes citada por Azevedo.

O projeto Unesco, do qual a pesquisa de Thales de Azevedo fez parte, é às vezes representado como uma grande ironia, pois originou, com a intenção da ONU, o suposto paraíso racial no Brasil. Por outro lado, a pesquisa que Florestan Fernandes fez no projeto acabou desvelando a intensidade do racismo brasileiro. Porém, estudos recentes indicam que os resultados do projeto Unesco não foram tão inéditos assim. Antonio Sérgio A. Guimarães (2004), por exemplo, caracteriza o projeto como uma colaboração entre brasileiros e estrangeiros, e aponta que a Unesco não foi a única organização que financiou a pesquisa, nem a única que a realizou (p. 1). Guimarães também cita o estudo de Pierson como um precedente importante para o projeto Unesco.

Marcos Chor Maio, por sua parte, argumenta que o projeto Unesco exibiu “mais continuidades do que discontinuidades com a tradição do pensamento social brasileiro” (p. 142). Segundo ele, o projeto foi desenvolvido, desde o início, em colaboração com tendências existentes nas ciências sociais brasileiras (p. 142).

Não por coincidência, a obra de Florestan Fernandes (BASTIDE; FERNANDES, 1955) analisou o racismo em relação à modernidade. Descreveu o preconceito de cor no Brasil como herança do passado, uma relação social estruturada nas relações econômicas, durante o escravidão. Por ter sido resultado de relações econômicas, argumenta Fernandes, a hierarquia racial “tende a desaparecer na nova ordem social” (p. 157). Ou seja, com a modernização, a desigualdade racial diminuiria.

O argumento de que as relações raciais não são distintas de outros processos sociais

(nesse caso classe social), mobilizado tanto por Pierson como por Fernandes (embora de formas distintas), continua até hoje como parte do debate sobre racismo. Na distinção de Cashmore entre 'perspectiva 1' e 'perspectiva 2' que descrevi na introdução desta dissertação, Pierson faria parte do campo da 'perspectiva 1', que nega qualquer caráter específico das relações raciais. Porém, na perspectiva desta dissertação, as tentativas de Pierson e Azevedo de negar a relevância da discriminação racial não fazem o menor sentido, pois, como citei na introdução, "[raça] é tão real quanto as pessoas querem que seja e não pode ser simplesmente desprezada" (CASHMORE, 2000, p. 489).

Como parte da sua abordagem no estudo de como se constrói a raça, Guimarães (2009) aponta como, no Brasil, ela faz parte de uma formação histórica particular que se fundamenta numa ideologia específica. Segundo Guimarães, racismo faz parte da modernidade. João Feres Júnior (2006) fortalece esse argumento quando aponta que o mesmo período que envolveu a chegada da modernidade europeia no Brasil e a abolição da escravidão foi *também* o período do 'racialismo científico', o primeiro paradigma listado por Campos (2015), que entendia raça como fato biológico. Já que o racismo faz parte da modernidade, vemos o problema com o argumento de Fernandes de que o racismo teria uma tendência a desaparecer com o avanço da modernização.

Além de deslegitimar o estudo de raça com base na classe, outro legado de Donald Pierson é a visão do racismo como pontual. Frente a exemplos muito explícitos de discriminação racial contra pessoas negras no Brasil, Pierson (1971) ainda insistia que não havia preconceito racial; segundo ele "esta limitada discriminação com base na raça, tem no Brasil, um caráter *individual* - e não geral" (p. 41).

A questão do preconceito ser individual ou sistêmico foi um dos focos principais de Oliveira e Barreto (2003). A partir da análise de um estudo quantitativo feito no Rio de Janeiro, Oliveira e Barreto criaram dois índices: de preconceito racial e de percepção da existência do racismo. Segundo esses índices, as pessoas entrevistadas identificavam pouco ou nenhum racismo em si mesmas, mas amplamente percebiam a existência de racismo na sociedade (p. 188).

Uma análise superficial desse dado concluiria que no Brasil existe racismo sem racistas. Para resolver essa dilema, Oliveira e Barreto sugerem que a própria metodologia da pesquisa quantitativa não é eficaz para medir a discriminação. Indicam que predomina, até hoje, a metodologia desenvolvida nos anos 1930, que define racismo como ação *de indivíduos*, com base na segregação e preconceito. Para Barreto e Oliveira, esse foco individualizado impede a compreensão das dinâmicas do racismo como processo estrutural. Se as pessoas em grande

parte negam portar atitudes racistas, indicam Barreto e Oliveira, perguntá-las diretamente sobre isso não seria a melhor forma de pesquisar discriminação (p. 204).

Outro pesquisador que analisa as conexões entre a produção contemporânea e anterior sobre racismo é Edward Telles (2012), no livro *O significado da raça na sociedade brasileira*. Nesse livro, para poder comparar de forma mais complexa o racismo no Brasil com os Estados Unidos, Telles desenvolve o conceito de desigualdade 'vertical' e 'horizontal'. Desigualdade "vertical" tem a ver com a "distribuição da riqueza social" (p. 181), e "horizontal" tem a ver com fluidez e sociabilidade inter-racial, por exemplo nas amizades e casamentos (p. 179). Telles usa essa abordagem para explicar como a desigualdade horizontal no Brasil pode ser baixa em relação aos Estados Unidos, que ele comprova com dados quantitativos sobre casamento inter-racial e segregação, ao mesmo tempo que a desigualdade vertical é mais intensa.

Segundo Telles, gerações anteriores de pesquisadores, por exemplo Donald Pierson, focalizavam na desigualdade horizontal no Brasil, e portanto concluíram que o país era "paradisiaco" em termos das relações raciais. Gerações recentes de pesquisadores têm focalizado nas desigualdades verticais, e têm argumentado que o Brasil é estruturado pelo racismo. Por sua parte, Telles usa seu conceito para argumentar que a inclusão e exclusão podem coexistir (p. 5), e que portanto não é uma contradição o Brasil ter, ao mesmo tempo, *menos* segregação e *mais* desigualdade.

Mais uma pesquisadora que usa novos conceitos para analisar os estudos do racismo no Brasil é Graziella Moraes Silva (2016), no artigo "After racial democracy". No texto, Silva relata a distinção feita por Michèle Lamont entre fronteiras 'sociais' e 'simbólicas'. Citando Lamont e Molnár, 2002, Silva define fronteiras sociais como "formas objetificadas de diferenças sociais manifestadas em acesso e distribuição desigual de recursos e oportunidades sociais" e define fronteiras simbólicas como "distinções conceituais feitas por atores sociais para categorizar objetos, pessoas, práticas e até tempo e espaço" (LAMONT; MOLNÁR, 2002, apud SILVA, 2016, p. 796). Fronteiras sociais seriam parecidas com a 'desigualdade vertical' de Telles, e fronteiras simbólicas com a horizontal. Silva aponta que no Brasil há fronteiras sociais fortes e fronteiras simbólicas fracas. Por causa dessa realidade empírica, ela visa questionar a suposição teórica de que fronteiras simbólicas fortes sejam necessárias para fronteiras sociais fortes (p. 796).

Segundo Silva, pesquisadores anteriores como Azevedo e Pierson presumiam que fronteiras simbólicas fracas significam que haveria fronteiras sociais fracas. Pesquisadoras(es) contemporâneas(os) e o movimento negro argumentam que é necessário fortalecer as

fronteiras simbólicas (por exemplo, explicitar a distinção entre pessoas brancas e negras) para poder lutar contra fronteiras sociais. Exemplo disso seria Cardoso (2008), quando indica ser necessário que negros se apropriem da terminologia da raça, mesmo sendo construção social, para poder mobilizar uma luta antirracista.

Nesse quadro, Silva visa ocupar um meio-termo, e argumenta que fronteiras simbólicas mais fortes não necessariamente enfraquecem as fronteiras sociais. Para investigar a *interação* entre fronteiras sociais e simbólicas, Silva estuda o grupo "pardo" como categoria intermediária que constitui um espaço de negociação entre os dois tipos de fronteiras.

No artigo "O paradoxo da mistura", Graziella Silva e Luciana Leão (2012) analisam as entrevistas que fizeram com pessoas pardas no Rio de Janeiro sobre identidade racial e percepções e experiências de discriminação. Entre as pessoas entrevistadas, Silva e Leão criaram três classificações: "negros-pardos", as pessoas que se identificam como negras, por razões muitas vezes políticas, mas são classificadas pelo IBGE como pardas; "pardos-negros", as pessoas que inicialmente se identificaram como pardas, mas mudaram a identificação para 'negro' no decorrer da entrevista, especialmente depois de serem perguntadas sobre experiências de discriminação; e "pardos-pardos", as pessoas que se identificaram definitivamente como pardos e geralmente entendiam a desigualdade socioeconômica como mais relevante do que o racismo. Dessa forma, Silva e Leão apontam a grande diversidade da identidade parda, que vai muito além de 'alienado' por um lado ou 'essência nacional', por outro (p. 122).

Mesmo no estudo de pessoas pardas num contexto de mistura racial, Silva e Leão indicam a importância da categoria "negro" (p. 131). Segundo elas, o 'repertório' da negritude influencia a linguagem usada em processos de identificação. A categoria 'negro' é muitas vezes assumida a partir de experiências de discriminação, ou por identificações políticas com a negritude. O termo "negro", então, aparece como relevante e importante, mas não necessariamente suficiente em si para entender as complexidades das identidades raciais de pessoas 'pretas' e 'pardas' no Brasil.

O estudo das categorias raciais não é novidade no Brasil. Como citado acima, Pierson (1971) argumentou que a cor no Brasil funciona num continuum e não em termos de um binário preto/branco. Thales de Azevedo (1996) dedicou um capítulo inteiro à discussão dos "tipos étnicos baianos".

Como Guimarães (2003) apontou, o uso do termo "negro" na sociologia surgiu como agregado das duas categorias 'preto' e 'pardo', por serem muito parecidos nas estatísticas (p. 103). O estudo de Campos (2015) indicou Guimarães como o autor mais citado nas

publicações sobre relações raciais, e que de fato "pode-se dizer que os textos deste se tornaram uma espécie de manual, conceito de como trabalhar com 'raça' na sociologia" (p. 22).

Diagramas no livro de Telles (2012) ilustram bem por que pode fazer sentido agregar as categorias 'preto' e 'pardo'. Os diagramas sobre renda familiar (p. 95), anos de escolaridade (p. 103) e percentual com ensino superior completo (p. 106) mostram uma distinção marcada entre pretos e pardos, por um lado, e brancos pelo outro. Ao mesmo tempo, e apesar de usar a categoria "negro" em sua análise, Telles também aponta as limitações analíticas do termo. Apesar da maioria dos 'pardos' ocuparem uma posição socioeconômica parecida com a dos pretos, diz Telles, os pardos estão socialmente mais próximos aos brancos em termos de casamentos e residências, além de portar maior flexibilidade de *status* racial em certos contextos (p. 184). Graziella Silva também notou a proximidade entre 'pardos' e 'brancos' em termos das percepções de discriminação (2016, p. 802).

Porém, na discussão de como identificar quem é negro, falta perguntar: e os brancos? Estão tão bem demarcados que a identificação de quem é branco não deve ser questionada? É possível existir ambiguidade entre as categorias 'preto' e 'pardo', mas não entre 'pardo' e 'branco'?

Já em 1957, A. Guerreiro Ramos, sociólogo brasileiro negro ligado ao Teatro Experimental do Negro (TEN), publicou uma dura crítica da abordagem acadêmica brasileira ao estudo das relações raciais. Colocou em questão todos os estudos que já haviam sido feitos sobre "o problema do negro" no Brasil. Segundo ele, colocar o negro como "problema", como "negro-tema", como objeto de pesquisa, significa tratar o negro como "uma espécie de corpo estranho na comunidade nacional" (p. 137). Qualquer "problema" implica a existência de um não-problema, uma norma, e essa norma implícita é da "brancura". Para Guerreiro Ramos, a valorização da brancura é patológica no Brasil porque não reflete a realidade étnica do país. É um ideal estrangeiro transplantado da Europa por elites brasileiras. Guerreiro Ramos entende o Brasil como um país 'mestiço', mas é uma mestiçagem predominantemente negra, contrário à mestiçagem da ideologia da democracia racial que visava o embranquecimento.

Portanto, no argumento de Guerreiro Ramos, todos os estudos feitos sobre 'o negro' até esse ponto, de Nina Rodrigues até Florestan Fernandes além do ciclo Unesco, não constituíam uma verdadeira ciência, pois foram fundamentados na alienação do próprio povo brasileiro, pois o povo brasileiro, para Guerreiro Ramos, é um povo negro. Guerreiro Ramos descreveu os acadêmicos como "brancos" (entre aspas) que, num tipo de protesto, tentavam se distanciar do negro, objetificá-lo e colocá-lo numa posição inferior. O estudo do negro constituiu,

portanto, um protesto ao complexo de inferioridade desses acadêmicos 'brancos' em relação à Europa idealizada. Dessa forma, a sociologia do negro no Brasil "constitui-se num obstáculo para a formação de uma consciência da realidade étnica do país" (p. 158). O problema não seria "o negro", e sim uma sociologia patológica que valorizava a "brancura" e visava eliminar a "negrura" num país principalmente negro.

Com sua abordagem crítica, Guerreiro Ramos já havia questionado a categoria de "negro" e "mestiço" no Brasil, e além de definir a mestiçagem como negra, e não branca, também indicou o valor positivo inerente à 'negrura' (negritude), por tanto tempo negado pela alienação patológica. Ao mesmo tempo questionou a categoria de "branco", e apontou a hipocrisia da brancura (entendida como pureza europeia) sendo imposta como norma nos brasileiros mestiços e negros.

Dessa forma, vemos a importância de não simplesmente questionar as categorias "preto", "pardo" e "negro", mas também "branco". As categorias são constituídas em relação, e o não-questionamento da categoria "branco" reproduz a mesma patologia apontada por Guerreiro Ramos. Recentemente, para pensar na categoria "branco", Edward Telles e René Flores (2013) fizeram análise quantitativa de censos e entrevistas na América Latina para examinar a branquitude em 17 países. Encararam a branquitude como variável dependente, para perguntar como e por que as pessoas se identificavam como branco em diversos países latino-americanos. Sua análise mostrou que a branquitude estava relacionada, de forma significativa, não só à cor da pele, mas com idade (geração), escolaridade, contexto nacional, e a cor do/a entrevistador/a.²

Em termos de geração, Telles e Flores descobriram que nos países de Costa Rica, Uruguai, Chile e Brasil, as gerações mais jovens têm *menos* tendência em identificar-se como brancas. Isso talvez indique mudanças de paradigma em que a branquitude não mais seja tão valorizada nas ideologias nacionais de mestiçagem. No caso do Brasil, esses dados confirmaram outras pesquisas que tinham indicado que a população no Brasil está se identificando cada vez menos como branca.

Outra conclusão relevante é sobre a escolaridade. A partir da suposição de que escolaridade corresponde à classe social, Telles e Flores usam a relação entre escolaridade e branquitude para testar o ditado de que "o dinheiro embranquece", argumento que tinha sido feito por Donald Pierson e Thales de Azevedo.³ Telles e Flores descobriram uma correlação

2 "Significativa" é aqui usada em termos estatísticos. Significa que existe, de fato, uma correlação estatística, mas não significa, necessariamente, que o efeito seja grande. Neste caso, a cor de quem faz a entrevista afeta, de fato, a autoidentificação da pessoa entrevistada, mas não possui um efeito muito grande comparado a outros fatores, como contexto nacional.

3 Na sua tipologia de etnicidades, Azevedo (1996) chegou a afirmar que "podem ser chamados de brancos

significativa entre escolaridade e branquitude em 12 dos 17 países. Somente em quatro desses, maior escolaridade significava uma tendência maior em identificar-se como branca/o. Porém, nos outros 8, pessoas mais educadas tendem a se identificar *menos* como brancas! Nesses países, aparentemente em alguma medida "o dinheiro escurece". O Brasil foi situado entre os países que não mostraram uma correlação significativa entre escolaridade e branquitude. Ou seja, as pessoas com mais recursos e, portanto, com mais acesso à educação superior no Brasil, não têm uma tendência em 'embranquecer' suas auto-identificações em relação a pessoas com menos recursos.

A questão do branqueamento e assimilação tem sido central nos estudos de relações raciais no Brasil. Maria Aparecida Silva Bento (2003a) indica como essa questão muitas vezes é considerada como problema dos negros que tentam diluir-se por estar descontentes com sua condição de negro (p. 25). Porém, Bento mostra como o branqueamento, na verdade, "nasce do medo da elite branca do final do século XIX e início do século XX, cujo objetivo é extinguir progressivamente o segmento negro brasileiro" (p. 47).

Foi justamente isso que Guerreiro Ramos (1957) apontou quando argumentou que a solução implícita do 'problema do negro' seria a eliminação dos negros do país. De fato, o Brasil implementou políticas que explicitamente visavam embranquecer a população, por exemplo a importação de imigrantes europeus. Importante sobre o argumento de Guerreiro Ramos é que ele mostra as conexões fundamentais entre esse branqueamento 'biológico' (de embranquecer por meio da presença maior de pessoas brancas) e branqueamento 'cultural' (embranquecer por meio da aculturação). Guerreiro Ramos argumenta que o conceito da aculturação e assimilação, importado de países brancos (por exemplo com a pesquisa de Pierson e a apropriação dessa perspectiva por Thales de Azevedo, como detalhei em cima), foi mais uma teoria patológica que visava a eliminação de negros do país. Importante aqui é a observação, tanto por Guerreiro Ramos quanto por Bento, que embranquecimento não é só a valorização da branquitude, mas também a tentativa de eliminar a negritude.

De uma forma, a pesquisa de Telles e Flores (2013) indica que essa valorização naturalizada de branquitude talvez esteja em mudança, pois pessoas mais jovens no Brasil têm tido menos tendência em identificar-se como brancas/os. Por outro lado, estudos contemporâneos de racismo indicam como a valorização da brancura continua presente, e que, em termos da relação branco-negro, o branqueamento é fundamentalmente conectado à "antinegitude". Kia Lilly Caldwell (2003), no artigo "Look at her hair", analisou como o cabelo forma uma parte das identidades de mulheres negras brasileiras. A partir da análise de também os ricos ou pessoas de status elevado, seja qual for o seu aspecto" (p. 35).

representações midiáticas e entrevistas com mulheres negras, Caldwell mostrou como a valorização da branquitude se fundamenta em estética e valores anti-negros. Segundo Caldwell, a branquitude no Brasil é vista como aspecto essencial da feminilidade e condição de ser mulher, e dessa forma, as mulheres negras são vistas como menos que humano (p. 19-20). Ou seja, é em relação à branquitude como norma que as mulheres negras são sujeitas à violência simbólica no cotidiano. É justamente a antinegitude que privilegia a Branquitude como identidade vista como 'universal' e não marcada (p. 22).

O conceito de antinegitude vem de J. H. Costa Vargas. Num artigo sobre 'apartheid brasileiro' (2005), Costa Vargas analisou as reações da mídia no Rio de Janeiro quando a favela Jacarezinho instalou portões e câmeras nas entradas. Costa Vargas argumenta que as elites e a opinião pública desumanizam moradoras/res negras/os de comunidades marginalizadas, especialmente quando essas comunidades demandam cidadania plena e resistem aos mecanismos de controle do Estado (p. 107). Costa Vargas desenvolve com mais detalhe o conceito de antinegitude no artigo "Gendered Anti-Blackness" (2012). O pesquisador pergunta se existe algum papel para a negritude no estado-nação brasileiro, ou se o estado por definição exclui as pessoas negras. Descreve uma "estrutura diaspórica anti-negra de antagonismo racial gendrado"⁴ (6), em que os eixos de raça e gênero convergem numa opressão específica, que não é confinada pelas fronteiras nacionais, e que resulta na deslegitimação da produção acadêmica de pesquisadoras e pesquisadores negra/os brasileira/os, dentro e fora do Brasil.

No livro recente *Antinegitude*, Costa Vargas (2016) elabora ainda mais o conceito:

Enquanto tornam possíveis formações não-negras de subjetividade e vida política, as pessoas negras são incompatíveis com os princípios utópicos da democracia racial, mesmo quando tais princípios são patrocinados por uma administração federal que revela disposições pró-negras sem precedentes. Isso porque os sujeitos da democracia racial se definem em oposição ao não-sujeito negro. Ou seja, a dor, o corpo, a voz política, e o sentido de pertencimento, para o sujeito da democracia racial, são concretos e legíveis na mesma medida em que a dor negra, o corpo negro, a voz política negra, e o pertencimento negro são oximoros. (2016, p. 26).

Dessa forma, a ideia da "anti-negritude" destaca justamente o processo pelo qual a identidade nacional brasileira hegemônica se forma *diretamente pela exclusão da negritude* e a violência contra ela.

Embora não apareça como influência direta nesses textos de Costa Vargas, Guerreiro Ramos pode ser entendido também como precursor do estudo da antinegitude. Foi ele quem demonstrou a conexão entre a valorização da branquitude e a desvalorização da negritude, quando apontou que o "problema do negro", como tema de estudo dos acadêmicos 'brancos',
⁴ gendrado: uma tradução do termo 'gendered', termo que descreve processos de gênero. Pessoalmente prefiro traduzir como "generizado".

visava eliminar as pessoas negras da nação. Guerreiro Ramos também falou, como Caldwell, sobre a alienação da estética do corpo negro a partir do olhar branco. É importante reconhecer essa obra de Guerreiro Ramos, pois destaca a importância de considerar como o racismo, e especificamente a antinegitude, são produzidos a partir de uma supervalorização da branquitude.

O próprio Costa Vargas não centralizou seu argumento numa oposição entre antinegitude e branquitude; de fato, argumentou que a oposição entre "negro" e "não-negro" faz mais sentido do que a oposição entre "branco" e "não-branco", pois focaliza especificamente no "antagonismo estrutural antinegro" (p. 14). A exclusão e a violência contra pessoas negras tem sido estruturada como parte da sociedade como um todo. Porém, na minha análise, e na análise de Guerreiro Ramos, o foco é na conexão entre antinegitude e *branquitude*. Isso se torna especialmente importante à medida que o branco, como aponta Cardoso (2014b), é "dissimulado de universal", ou seja, a branquitude se representa como norma universal, apesar de ser característica de um grupo determinado de pessoas num contexto histórico específico. Se a branquitude se representa como norma universal e a norma da sociedade se constitui pela exclusão violenta da negritude, então, como Guerreiro Ramos apontou, é a *branquitude* que se constitui pela negatização da negritude. A relação fundamental entre branquitude e antinegitude também pode ser pensada em termos dos conceitos de 'privilégio' e 'racismo anti-negro', em que a opressão das pessoas negras e privilégio das pessoas brancas formam parte do mesmo processo.

Quando Camila Moreira (2014) argumentou sobre a 'relação histórica' entre branquitude, branquidade, negritude e negridade, também havia aspectos do que estou argumentando aqui em outros termos: que a positivação hegemônica da branquitude se constitui pela desvalorização da negritude, ou seja, que as diferentes identidades são constituídas numa relação mútua. Mais recentemente, Moreira afirmou que "a brancura confere status para além dos corpos, e transforma o privilégio em um determinante social que não apenas atribui vantagens, mas as coloca como barreira para a ascensão daqueles a quem nega direitos" (2017, p. 68), dessa forma, reforçando a perspectiva de que o privilégio branco e a anti-negritude se constituem mutuamente.

É importante ressaltar aqui que o racismo não opera somente contra pessoas negras; de fato, estudar o racismo como binário entre branco e negro faz parte do que Cardoso (2014b) chama de "lógica dual racial", uma lógica que cria limites no estudo de racismo. Porém, na minha análise, o foco é especificamente na relação entre pessoas brancas e negras em espaços negro-cêntricos, portanto focalizo na constituição da branquitude e da antinegitude. Não

pretendo dizer que pessoas indígenas e asiáticas, por exemplo, não fazem parte de espaços de capoeira. Simplesmente estou limitando minha análise à relação entre pessoas negras e pessoas brancas.

Na questão das branquitudes 'antirracistas' que estou discutindo, a relação entre racismo antinegro e privilégio branco acarreta pelo menos duas implicações cruciais. Primeiro é que racismo contra pessoas negras, por definição, envolve pessoas brancas, pois a antinegitude opera por meio da positivação, normalização e privilégio da branquitude. Esse envolvimento pode ser direto, quando pessoas brancas são agentes da discriminação, mas mesmo sem participação direta, nós, pessoas brancas, estamos envolvidas nessa dinâmica. A segunda implicação é que o estudo do papel dos brancos no racismo e antirracismo deve levar em consideração a relação dos brancos com o racismo, *e também* a relação deles com o privilégio, pois são dois aspectos do mesmo processo.

Na discussão de privilégio feita por Wildman (1995), que citei na introdução desta dissertação, a autora também destaca a importância de reconhecer e *falar sobre* privilégio para poder combater a discriminação de forma eficaz (p. 896). Para tal, é necessário criar uma linguagem para falar sobre ele, pois o privilégio é silenciado e ocultado.

Wildman também contempla o cotidiano como aspecto crucial para entender o privilégio. Inclusive, no seu artigo acadêmico, ela cita conversas informais e cotidianas com colegas que formaram parte da escrita do texto. Como as amizades e interações cotidianas influenciam a produção acadêmica?

A questão da relação entre experiência de vida e produção acadêmica apontada por Wildman é, de fato, central na pesquisa sobre branquitude no Brasil. Guerreiro Ramos (1957), citado acima, colocou como central a questão da identidade racial de pesquisadores brancos. Para ele, a perspectiva racial dos pesquisadores foi determinante na produção de uma sociologia (para usar o termo de Costa Vargas) antinegra. Na verdade, Guerreiro Ramos destacou sua própria perspectiva, como pessoa negra, como central à sua crítica da sociologia brasileira. Ele se recusou a aceitar uma estética que desprezava o seu corpo e uma sociologia que o enquadrava, sendo negro, como problema. A partir dessa recusa do negro ser um problema, propôs sua abordagem sociológica de "o negro desde dentro".

O silenciamento da posição socio-racial do/a pesquisador/a tem se mostrado um aspecto central da manutenção do silêncio sobre o privilégio branco. Lourenço Cardoso (2010), por exemplo, destacou a importância para brancos anti-racistas da "insistência na crítica e autocrítica quanto aos privilégios do próprio grupo" (p. 624), pois mesmo pessoas brancas que não concordam com o racismo são privilegiadas. Cardoso apontou Florestan Fernandes como

um pesquisador que, apesar de fazer uma contribuição importante para o estudo das relações raciais, não assumiu nenhuma autocrítica analítica sobre a influência que ser membro do 'grupo opressor' poderia ter na sua produção acadêmica (p. 624-5).

Outra pesquisadora que aborda a centralidade da perspectiva social na produção acadêmica de pessoas brancas é Ana Laborne (2014). Na sua tese, Laborne entrevistou quatro pessoas brancas conhecidas no campo das relações raciais. Cada pessoa entrevistada relacionou-se diferentemente com sua branquitude, mas uma chegou a identificar-se racialmente como "brasileira", e argumentou que ser chamada de branca na academia foi uma experiência extremamente dolorosa. Essa pesquisadora, Yvonne Maggie, faz parte dos pesquisadores que argumentam contra as ações afirmativas, a partir da ideia de que a sociedade brasileira realmente é dividida por classe, e não por raça, e que cotas raciais, portanto, criariam 'divisões perigosas' na sociedade. O exemplo de Yvonne Maggie ilustra a importância de pensar na relação entre identidade (como pessoa socialmente identificada e privilegiada enquanto branca, mas que, apesar disso, não reconhece relações raciais como relevantes na sociedade e não se considera branca) e produção acadêmica (contra as cotas raciais a partir da perspectiva que criam 'divisões perigosas' e racismo).

Pesquisadoras/es brancas/os da branquitude, como Laborne, tendem a ser mais críticas/os sobre o papel da sua posição racial na produção acadêmica. Lia Vainer Schucman (2012), por exemplo, que fez sua tese de doutorado sobre as formas que pessoas brancas se apropriam (ou não) da identidade branca, incluiu o cotidiano dela como parte do objeto de pesquisa. Analisou a branquitude não só por meio de entrevistas, mas também por observação sistemática da sua vida e as interações que fez com outras pessoas brancas. Dessa forma, colocou sua própria perspectiva como parte do material para ser analisado e criticado, ao invés de silenciá-la.

A branquitude 'antirracista', portanto, implica assumir a condição social de branco/a. Edith Piza (2003) posiciona o reconhecimento e crítica do privilégio branco como central à luta de pessoas brancas contra o racismo. Isso faz parte do que Wildman (1995) descreveu como a importância de falar sobre o privilégio para quebrar o silêncio, pois é o próprio silêncio que o perpetua. Bento (2003), pesquisadora negra, também falou do silenciamento como mecanismo do privilégio das pessoas brancas.

A discussão da importância de explicitar a identidade branca e o privilégio também pode ser pensado a partir da discussão de Guimarães (2009) descrita antes sob uma visão 'nominalista' que utiliza raça para análise, apesar de raça ser uma construção social. Guimarães argumenta que é necessário que grupos discriminados mobilizem discursos de raça

para poder lutar contra o racismo. A ideia de explicitar o privilégio e assumir a identificação branca segue nas mesmas linhas, pois parte da ideia de que não há como lutar contra o privilégio, sem nomeá-lo.

Jorge Hilton de Assis Miranda (2015), na sua pesquisa de mestrado sobre *rappers* brancas/os brasileiras/os, descreveu uma série de conceitos para pensar nas formas possíveis para pessoas brancas se relacionarem com o racismo e o privilégio.⁵ O termo “humanidade”, do entrevistado e *rapper* Gaspar, visa descrever uma forma de ser humano que reconheça a realidade social das diferenças raciais (ou seja, não insistir na neutralidade racial imaginada que acaba perpetuando o privilégio), mas, ao mesmo tempo, busca lutar para um futuro em que as diferenças raciais não sejam usadas para impor desigualdades. O termo “branco denegrado”, do entrevistado e *rapper* Preto Du, visa destacar a identidade branca e o privilégio, e ao mesmo tempo reconhecer e positivar o papel do movimento negro no antirracismo desse indivíduo. O termo *branquitude crítico-ativa*, do próprio Miranda, visa falar sobre pessoas brancas, como Preto Du, que criticamente reconhecem seus privilégios raciais e lutam contra esses e contra o racismo no seu dia-a-dia. Esses diferentes termos propõem caminhos para pessoas brancas tentarem se relacionar com os privilégios, e com a branquitude, num intuito antirracista.

Além da importância política de quebrar o silêncio sobre privilégio, outro tema apresentado por Wildman (1995) foi a relevância do cotidiano. A pesquisadora Michèle Lamont estuda antirracismo no cotidiano, e o artigo de Fleming, Lamont e Welburn (2012) analisa as respostas de afro-americanos ao racismo. A partir de 150 entrevistas em profundidade, as pesquisadoras observam que para responder à discriminação, a estratégia preferida de pessoas afro-americanas é o enfrentamento. Entre as formas de enfrentar a discriminação, a ferramenta preferida foi a de 'ensinar os ignorantes', ou seja, explicitar o racismo e explicar para o discriminador para que esse possa aprender, e não repetir.

A estratégia secundária foi "defletir" ou "desinflar" o conflito. Uma ferramenta para isso foi *management of the self* (que eu traduziria como 'gestão do eu' ou 'autogestão'). Esse gestão pode envolver a saída de um conflito, ou outras estratégias, para não gastar energia com o racismo. Diversas pessoas entrevistadas indicaram o sentimento de que enfrentamento não adiantaria nada, e não solucionaria o problema do racismo, portanto preferiram evitar o enfrentamento (p. 406). Esse 'gestão do eu' pode envolver, por exemplo, o controle das emoções ou a tentativa de não se conformar aos estereótipos raciais (p. 408).

No texto intitulado "Ordinary people doing extraordinary things" (pessoas ordinárias

5 Já relatei esses termos com mais detalhe no primeiro capítulo, "Nomeando o branco", mas resumo aqui para indicar a relevância na questão da relação dos brancos com o seu privilégio.

fazendo coisas extraordinárias), Lamont e Mizrachi (2012) propõem o estudo do antirracismo no cotidiano de pessoas “ordinárias”, ao invés de conceituar antirracismo somente como processo político do Estado. Quais são as estratégias e respostas à estigmatização mobilizadas por pessoas estigmatizadas? Como os contextos e processos de fronteiras formam essas reações e as opções de respostas possíveis? A meu ver, essa abordagem é importante porque focaliza na agência das pessoas estigmatizadas, em vez de estudá-las como objetos passivos da discriminação. Lamont e Mizrachi também coordenaram estudos localizados em diferentes países, argumentando a favor da importância de uma análise, ao mesmo tempo específica, por ser do cotidiano, e expansiva, por contemplar e relacionar diferentes contextos nacionais (p. 375).

Em termos da branquitude, os estudos de Lamont levantam questões importantes. A primeira relaciona-se com a conexão profunda entre anti-negritude e privilégio branco. Podemos perguntar, por exemplo, como pessoas brancas se relacionam e reagem à estigmatização de pessoas não-brancas no cotidiano. As pessoas brancas participam dessa estigmatização? Veem? Ignoram? Silenciam? Enfrentam? Essas questões vêm junto à forma que pessoas brancas se relacionam com a identidade branca e o privilégio decorrente dessa. Os estudos de Lamont mostraram a diversidade de respostas de pessoas afro-americanas à estigmatização. Quais seriam as diversas respostas de pessoas brancas ao privilégio e à estigmatização de outras pessoas ao seu redor?

Entre os estudos brasileiros que já investigaram a forma que pessoas brancas se relacionam com o privilégio e o racismo no cotidiano, de destaque são a tese de Schucman (2012), a dissertação de Miranda (2015) mencionada acima, e a pesquisa de Valéria Ribeiro Corossacz (2014) com homens brancos de classe média. Schucman entrevistou uma diversidade de pessoas brancas, desde pessoas ricas à moradores de rua. Somente três das pessoas brancas com quem Schucman conversou articularam visões críticas sobre os privilégios da branquitude. Schucman argumentou que nesses casos, um fator principal que cultivou a visão crítica foi a "convivência não hierarquizada" com pessoas negras. Segundo Schucman, foi "exatamente a convivência não hierarquizada que permitiu que estes sujeitos se deslocassem de si, se colocassem no lugar deste outro e voltassem a olhar para si" (p. 105). Edith Piza, outra pesquisadora da branquitude, também indicou que uma consciência mais crítica sobre os privilégios só poderia surgir por meio de "viver e conviver em interação e como pares" (2005). Janaína Bastos (2015), a partir das entrevistas que fez com professores/as brancos/as envolvidos/as com a educação das relações étnico-raciais, apontou "convivência com negros" e "estudos sobre a temática racial" como "fatores propulsores" que levaram essas

peças a quebrar o silêncio sobre o racismo e a naturalização da branquitude (p. 131-146). Após passar por esse despertar, chegaram ao momento do estudo em que "percebem os perigos decorrentes do modo subjetivo próprio da branquitude, e demonstram desconforto em relação aos mesmos" (BASTOS, 2015, p. 152) Ou seja, justamente pela convivência e pelos estudos, chegaram a sentir desconforto em relação aos aspectos da branquitude internalizados nos seus olhares.

Como relatei acima sobre a desigualdade horizontal (teoria de Telles) e fronteiras simbólicas fracas (teoria de Lamont utilizada por Graziella Silva), a proximidade, *em si*, não significa ausência de desigualdades. Por isso, é crucial destacar o aspecto "não hierarquizado" e "os pares" de convivência, inclusive para se poder levar um potencial antirracista. O estudo de Corossacz (2014) ilustra isso bem. Corossacz entrevistou homens brancos de classe média sobre suas relações sexuais na adolescência com trabalhadoras domésticas e com prostitutas, como já mencionado. De uma forma, o trabalho doméstico pode proporcionar um certo tipo de "convivência", pois significa compartilhar o espaço doméstico, o espaço mais íntimo. Mas de forma nenhuma é uma convivência não hierarquizada. Corossacz indica que esses homens brancos aproveitaram da situação hierárquica, a dependência financeira e, muitas vezes, residencial dessas mulheres, para cometer estupro. Voltando à questão da forma que as pessoas brancas 'reagem' ao estigma, vemos que esses homens, protagonistas de racismo e machismo, divertiram-se com seu privilégio, rindo enquanto contavam sobre os estupros. Também naturalizaram-no, como um ato automático de homens brancos que são, contra mulheres negras simplesmente por (no caso, quando meninos) ocuparem posições de poder.

Suzana Maia, num relato auto-etnográfico, também observou como a proximidade física entre patrão e trabalhador(a) doméstico(a) esteve marcada pela hierarquia: "os marcadores inequívocos de raça e classe fazem com que os dois grupos vivam realidades separadas dentro de um mesmo espaço inclusivo" (2017, p. 95).

Se a "convivência" do trabalho doméstico não proporciona consciências críticas do racismo para pessoas brancas, por causa da hierarquização, poderia parecer que a participação de pessoas brancas em espaços de pessoas negras talvez pudesse. Cardoso (2014b) cria o termo "espaços negro-cêntricos" para descrever espaços protagonizados por pessoas negras. Ele indica que nesses espaços, onde ser negro significa poder, as pessoas brancas podem se inibir e até desejar ser negro (p. 99-100). Um exemplo de um espaço desses seria a cultura *hip hop*, justamente o que Miranda (2015) estudou. Interessante sobre o estudo de Miranda é que grande parte das/os *rappers* brancas/os não reconhecia ser privilegiada/o enquanto branca/o. Uma das pessoas, inclusive, não aceitou a identificação branca, usando outros rótulos como

“humano”, por não querer se identificar com o racismo.⁶ Uma das pessoas reclamou da 'discriminação' que enfrentou, na cultura *hip hop*, por ser branco. Outros entrevistados, porém, como Jaf, entenderam essa 'discriminação' como justificada, por ele ser privilegiado pelo racismo em todos os outros aspectos da sua vida.

As reações, portanto, são diversas, mas o estudo de Miranda mostra que mesmo a convivência em espaços negro-cêntricos, onde a hierarquia interna valoriza negritude, não proporciona, *em si*, uma consciência crítica dos privilégios por parte das pessoas brancas. Isso não significa, porém, que os espaços negro-cêntricos não sejam importantes para possibilitar essa consciência crítica.

Essa questão da convivência também dialoga com o argumento de diversos pesquisadores da branquitude – Cardoso (2008), Miranda (2015), e Schucman (ver também ARANTES, 2015), por exemplo – de que a luta antirracista é, e deve ser, de protagonismo negro. Aparentemente, até em espaços de protagonismo negro as pessoas brancas não necessariamente conseguem reconhecer os privilégios da branquitude. Ao mesmo tempo, é importante observar que os espaços negro-cêntricos existem dentro do contexto social mas amplo, que valoriza branquitude e desvaloriza negritude.

Um texto útil para pensar nessa busca de identidades brancas antirracistas seria o artigo de Maria Andrea dos Santos Soares (2012). Nesse texto, Soares pretende *interromper*, fazer uma intervenção, nos estereótipos presentes em imagens de pessoas negras. Soares apresenta imagens com estereótipos raciais, e depois modifica as imagens para explicitar as violências e racismos implicados nelas. Soares usa essa abordagem por acreditar que "deslocar de representações 'negativas' para 'positivas' muitas vezes acarreta outra série de fixações e construções monolíticas. Em vez disso, meu experimento com estas imagens visa provocar o estranho, (com) ruptura e reconhecimento" (p. 77).

De uma forma, é exatamente essa a orientação atual dos estudos brasileiros críticos da branquitude. A idéia não é criar uma branquitude positivada, e sim de explicitar os aspectos racistas (em termos de atitudes, mas também de estruturas) implicados em ser branco, e só a partir dessa discussão lutar por mudanças sociais sistemáticas.

Os estudos da branquitude apontados até agora indicaram o reconhecimento explícito da branquitude e dos privilégios; a problematização do cotidiano e das perspectivas racializadas de pesquisadores brancos; a saída de espaços segregados de brancos; a convivência não hierarquizada; e uma abordagem interseccional como caminhos necessários para a busca de

6 Justamente como pesquisadores se esquivam de usar o conceito de raça por não quererem chegar perto do racismo. Mas como detalhei acima, isso acaba sendo um silenciamento que naturaliza as desigualdades raciais.

branquitudes antirracistas. Para concluir, aponto mais uma questão levantada pela literatura das relações raciais que até agora não tem sido objeto dos estudos da branquitude.

A questão é sobre a violência racial. Marcelo Paixão (2015) aponta que apesar do aumento em políticas públicas em prol da igualdade racial que têm melhorado as condições de vida de significantes parcelas da população negra, *também* existe uma “constante exposição dos pretos e pardos brasileiros à violência em suas diferentes formas” (p. 17), uma violência que está até aumentando. Almir de Oliveira Junior e Verônica Couto de Araújo Lima (2013) argumentam que mortes violentas no Brasil são comparáveis a mortes em países em estado de guerra. A proporção de negros mortos em relação a brancos aumentou significativamente na década da virada do século XXI (p. 123). Além disso, a diferença entre brancos e negros na taxa de homicídio de jovens de 15 a 29 anos *não tende a diminuir* (p. 124.), e se mantém em todas as faixas de escolaridade (p. 125).

O espaço doméstico é também contexto da violência racializada, como indica Claudia Mara Pedrosa a partir de entrevistas feitas com trabalhadoras domésticas do Distrito Federal e Salvador (2013). Empregadores de trabalhadoras domésticas cometem violências sem considerá-las como 'políticas', porque fazem parte do espaço privado. Pedrosa explica como os mesmos homens que mobilizam discursos de igualdade no seu trabalho, por exemplo no Ministério do Trabalho e Emprego, voltam para casa e violam os direitos trabalhistas e, por vezes, os direitos humanos das trabalhadoras domésticas (p. 75).

Um pesquisador de branquitude que começou a considerar o papel da branquitude na violência racializada foi Lourenço Cardoso (2014a), quando indicou que a "branquitude acrítica" explicitamente valoriza a supremacia branca e pode desembocar em violência letal contra pessoas negras. Porém, como se torna evidente nesse último exemplo de Pedrosa, os 'brancos críticos' também podem ser agentes diretos de violência racializada. Inclusive, definir o "crítico" e “acrítico”, em termos das atitudes públicas dos brancos, pode ser problemático, à medida que apaga ou silencia os racismos de brancos nos espaços não considerados públicos, por exemplo, no contexto da violência contra trabalhadoras domésticas. Além disso, se pensarmos no próprio Estado como mecanismo de violência contra pessoas negras, é evidente que há de ser questionadas as instituições supostamente 'neutras', num país com grande parcela da população que não se pensa publicamente como racista (OLIVEIRA; BARRETO, 2003).

Aparentemente, a violência contra pessoas negras no Brasil está *aumentando* junto à *diminuição* de atitudes racistas publicamente expressadas. Essa situação apresenta um quadro complexo para pensar na branquitude antirracista, pois parece possível que uma perspectiva

'não racista' poderia, de fato, *facilitar* a violência do estado contra pessoas negras. Poderia-se pensar também que talvez tenha um simultâneo silenciamento e fortalecimento de branquitudes 'acríticas'.

Para enfrentar essa lacuna no pensamento sobre branquitudes antirracistas, destaca-se a questão sobre os papéis das pessoas brancas na violência anti-negra. Quando não participam diretamente, como as pessoas brancas reagem a experiências ou reportagens dessa violência? Como convivem com essa violência estruturante no dia-a-dia? Como se dá o silenciamento e a cegueira estratégica dos brancos em relação a essa violência?

CAPÍTULO 4

A CAPOEIRA E A PESQUISA

Quando fiz o exame de qualificação desta dissertação de mestrado, surgiu uma crítica interessante e importante por parte do Prof. Osmundo Pinho e também da Profa. Rosângela Araújo (Mestra Janja). As duas pessoas apontaram como focalizei demasiadamente na revisão bibliográfica da branquitude, e que a capoeira apareceu como um rodapé de um rodapé, um território inventado para a aplicação de questões teóricas, pois apenas mencionei a capoeira no final do meu dossiê de qualificação, no espaço de alguns curtos parágrafos.

Aceitei a crítica e agradeço, pois em seguida comecei a refletir sobre a relação entre minha pesquisa acadêmica sobre branquitude e minha vivência na capoeira. Cheguei à conclusão de que a trajetória do meu processo de pesquisa foi justamente o oposto. Não foi a partir dos estudos da branquitude que comecei a questioná-la e pensá-la dentro da capoeira. Ao contrário, foi pela vivência na capoeira que desenvolvi as questões que depois investiguei e 'legitimei' na literatura acadêmica sobre branquitude. Na verdade, fiz a proposta original do projeto de pesquisa, sem nem saber da existência dos estudos brasileiros sobre branquitude, e sem também conhecer os estudos estadunidenses sobre o tema. O que mudou, desde então, foram os termos que uso, as autoras e autores que cito e a complexidade dos conceitos, mas permaneço na questão central da presença de pessoas brancas na capoeira enquanto espaço protagonizado por pessoas negras.

Se não presumirmos uma hierarquização do conhecimento em que publicações acadêmicas teriam maior valor epistemológico do que tradições orais e experiências vividas, então posso dizer que minha revisão bibliográfica sobre a branquitude consistiu, pelo menos em parte, num "campo" de pesquisa a partir da perspectiva epistemológica orientada pela vivência na capoeira dentro do grupo ACANNE, sob a liderança do Mestre René Bitencourt. O grupo é único; possui orientações específicas, peculiaridades, principalmente porque nenhum grupo ou mestre pode representar a capoeira como um todo. Mas, ao mesmo tempo, qualquer abordagem com fontes acadêmicas também possui como base vertentes e orientações específicas, mas nem por isso a sua legitimidade se perde enquanto "vinda da academia".

De qualquer forma, segue um breve resumo de discussões contemporâneas textuais sobre questões da capoeira como parte da identidade nacional brasileira; a 'esportificação' da capoeira; a patrimonialização da capoeira e o cuidar dos velhos mestres; a capoeira enquanto espaço de formação geral e de cidadania; e a capoeira enquanto potencial espaço da

conscientização de brancos sobre o racismo e os privilégios. Depois, apresento as perguntas de pesquisa que orientaram as entrevistas e a parte empírica do meu estudo.

Para contextualizar a participação de brancos, um aspecto relevante da história da capoeira é a trajetória das relações entre a capoeira e o Estado. Durante o século passado, a capoeira, de criminalizada, passou a ser apropriada pelo projeto nacionalista brasileiro, e hoje é vista por muitos como uma prática "brasileira".

Como Matthias Assunção (2005) apontou, a capoeira foi sujeita à repressão eurocêntrica institucionalizada a partir do início do século XIX. A prática da capoeira foi associada à marginalidade, crime e violência, e em Salvador foi vista como obstáculo à modernização e a 'deafricanização' da cidade (DIAS, Adriana Albert, 2015, p. 106). No século XX, quando a construção da nação brasileira começou a enaltecer a mestiçagem, a repressão da capoeira começou a ser questionada pelas elites. Na ideologia da democracia racial, a mestiçagem foi vista como “uma etapa intermediária no processo de 'branqueamento’” (ASSUNÇÃO, 2005, p. 12, tradução minha). Quando a classe média e as elites silenciaram a origem da capoeira entre pessoas pretas escravizadas, e quando essas elites construíram a ideia de uma capoeira 'mestiça', surgiram críticas à repressão da capoeira justamente porque poderia servir como uma ferramenta útil para a construção da nação (p. 15). Nesse sentido, pode ser argumentado que a descriminalização da capoeira surgiu não por haver atitudes mais positivas em relação às pessoas pretas, mas porque a capoeira começou a ser retratada como 'mestiça', num contexto em que se valorizava a mestiçagem como etapa no caminho para uma nação mais branca e 'moderna'.

Não deve ser grande surpresa que, como Gabriela Balaguer (2016) aponta, a incorporação da capoeira ao Estado e ao projeto nacional não tem, necessariamente, gerado benefícios concretos para pessoas negras:

Muito embora a capoeira tenha se incorporado ao discurso oficial e conquistado sua aceitação hegemônica como símbolo de manifestação cultural negra e nacional, não houve efetivamente com isso a inserção social dos negros. Não se pode confundir inserção social com integração e apropriação cultural. O fato de que a cultura negra tenha sido apropriada por brancos provenientes de classes médias e elites, incorporada e divulgada pelos aparelhos do Estado como símbolo nacional, não significou em hipótese nenhuma mudança nas condições de vida, no acesso aos direitos fundamentais, isto é, não significou qualquer distribuição no privilégio material e simbólico, como de costume nas mãos dos brancos provenientes de outras classes sociais. (p. 147)

Nesse sentido, a participação de diversas pessoas não-negras, inclusive brancas, na capoeira não significa, *em si*, que o racismo tem sido vencido. Ao contrário, a apropriação da capoeira pelo Estado e por brancos de classe média pode fazer parte de um processo de 'branqueamento', em que praticantes negras e negros são invisibilizadas/os e excluídas/os,

enquanto a capoeira é retratada como 'nacional'.

Além da mestiçagem, outro componente da incorporação da capoeira ao projeto nacional foi em termos de "esporte" e "ginástica". Assunção (2005) aponta que quando o Estado brasileiro descriminalizou a capoeira, começou a considerá-la enquanto uma cultura física nacional, um tipo de ginástica, uma preparação física para um exército mais forte. Foi um processo conectado à higienização da capoeira para servir aos ideais nacionalistas (p. 18), e até conectado à educação física e à admiração que certas elites possuíam pelo fascismo e por melhorar a 'raça brasileira' (p. 19). Mesmo quando as origens africanas da capoeira pararam de ser completamente silenciadas, ainda assim era retratada como uma prática protagonizada por *mestiços* (p. 20). Nesse sentido, a 'esportificação' da capoeira, apontada por algumas pessoas atualmente como uma nova ameaça à integridade dela, não é uma novidade e fez parte da relação entre capoeira e o Estado, ao longo do século passado. É curiosa a representação da capoeira como 'esporte' e como 'atividade física', já que tal perspectiva presume uma dissociação entre práticas físicas, mentais, sociais e espirituais.

Grupos e estilos específicos de capoeira foram escolhidos pelo Estado para representar o projeto nacional com a ideologia da mestiçagem. Como Adriana Albert Dias (2015) apontou, Getúlio Vargas¹ buscava práticas culturais para representar a nação, mas também buscava *regular* essas práticas; dessa forma, "não foi qualquer capoeira" (p. 107) que foi destacada. Segundo Dias, foi a capoeira de Bimba e Pastinha, praticada em academias e marcada por regras e regulações. O processo de reconhecimento oficial da capoeira veio junto a uma exclusão sistemática da negritude; "Até a década de 1950, em paralelo à política de exaltação de alguns elementos da cultura popular, coexistia uma política de desafricanização e despoltização dos costumes" (p. 107). Foi nesse contexto que a capoeira foi legitimada especificamente no âmbito dos esportes (p. 108).

Gabriela Balaguer (2016) argumenta que simultaneamente a capoeira estava sendo perseguida pelo Estado por ser uma prática de pessoas negras, por um lado, e branqueada para ser incorporada à nação, por outro; "para torná-la apropriável como ginástica nacional, era necessário que a capoeira eliminasse seus elementos ligados aos seus grupos étnicos e raciais, realizando um branqueamento" (p. 141).

Hoje em dia, a relação entre o Estado e a capoeira tem mudado de caráter com o processo de 'patrimonialização' da capoeira. No livro *Uma coleção bibliográfica: os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA* (FREITAS, 2015), o processo de Salvaguarda e patrimonialização muitas vezes é colocado em contraste com a

1 Presidente do Brasil, à época.

história de repressão da capoeira pelo Estado, pois agora o Estado, pelo menos em tese, procura legitimar, valorizar e apoiar a prática da capoeira. Ao mesmo tempo, o reconhecimento oficial da capoeira também significa defini-la e delimitá-la, um processo que não tem sido muito fácil; afinal, a capoeira vai muito além do que o Estado tem reconhecido oficialmente, como apontou Maria Paula Fernandes Adinolfi, quando escreveu "a capoeira é muito maior que a política de Salvaguarda, que a política de patrimônio, ou mesmo que as políticas culturais como um todo." (2015, p. 158).

Existem reações positivas à patrimonialização dentro da comunidade da capoeira, especialmente à medida que esse processo fez parte das recentes ações governamentais e políticas públicas visando melhorar a relação entre o Estado e a capoeira. Paula Barreto (Mestra Paulinha), por exemplo, indica que "[...] o reconhecimento de que práticas culturais afro-brasileiras são importantes e constitutivas da sociedade brasileira é indissociável da valorização positiva das pessoas que tornam estas práticas uma realidade" (2015, p. 38). Ou seja, o reconhecimento positivo da capoeira seria também um reconhecimento positivo dos mestres, grupos de capoeira, e em geral, das pessoas afro-brasileiras que se figuram como protagonistas da história da capoeira.

Ao mesmo tempo, esse processo não tem sido fácil. Além dos problemas que têm surgido em relação às dificuldades burocráticas e as tentativas do Estado, já citadas, de defini-la e delimitá-la e escolher com quem dialogar nesse processo (quais grupos, quais mestres, em quais lugares, etc), também tem sido levantada a questão do cuidar dos velhos mestres e da distribuição concreta de recursos para eles, como Adinolfi também apontou (p. 154). Antonio Marcos de Oliveira Passos descreve o "abandono" dos mestres como "racismo institucional", caracterizado como um "descompasso" no "avanço considerável no campo da salvaguarda do patrimônio cultural" (2015, p. 165). Ele indica que, apesar da patrimonialização da capoeira, os velhos mestres não têm recebido benefícios concretos e não têm recebido pagamentos do Estado, que é o seu dever como retribuição pelo trabalho cultural que esses mestres fazem. Segundo Passos, o racismo embutido no mecanismo estatal impede que a patrimonialização tenha efeitos significativos para os velhos mestres.

O que aprendo com meu mestre, Mestre René Bitencourt, é que cuidar dos velhos mestres e mestras faz parte da própria capoeira. Sem mestras e mestres, não há capoeira, e sem os nossos ancestrais, nós não existiríamos. É uma questão de humildade, de respeitar e valorizar as pessoas que chegaram primeiro, já que transmitem, não só conhecimento, mas também a própria vida, a energia vital, a força para respirar e para resistir.

Houve um momento que Emerson Reis, um colega do grupo ACANNE, me disse uma

frase que nunca esqueço: "Sem o Mestre, a gente não é nada." Afinal, tudo que conhecemos da capoeira veio através dele, por sua escolha e luta de passar para as alunas e os alunos o que lhe foi passado pelo Mestre Paulo dos Anjos. A vivência na capoeira como aluno de Mestre Renê tem mudado minha perspectiva em relação às pessoas que transmitem conhecimento.² Quando alguém nos ensina, essa pessoa se torna figura permanente na nossa trajetória de vida. Quanto mais impactante o aprendizado (como, por exemplo, as lições que aprendo todos os dias com meu mestre), mais importante essa pessoa se torna na nossa vida, e maior a nossa responsabilidade em retribuir e cuidar, pois nosso bem-estar no futuro tem raiz no que aprendemos hoje.

Nessa perspectiva, que aprendo com Mestre Renê, o conhecimento não pode ser separado das pessoas que o incorporam. Por isso, cuidar dos velhos mestres é uma questão inerente à própria capoeira; cuidar dos mestres e das mestras é cuidar dos seres humanos que possibilitam a existência da capoeira. Se o reconhecimento oficial do Estado não ajuda os velhos mestres, se não apoia quem chegou primeiro e quem possibilitou tudo de bom que a capoeira traz para quem a pratica, então há quem perguntaria: que diferença faz o reconhecimento oficial, em termos concretos nas vidas de quem realmente trabalha como 'salvaguarda' da capoeira?

Eu vejo o cuidado com os velhos mestres de uma forma muito prática, no dia-a-dia da ACANNE, com a presença do Mestre Jegue, discípulo de Mestre Cobrinha Verde, em quase todas as rodas semanais do grupo. Vejo o respeito do meu mestre para com o Mestre Jegue, e nós, alunos e alunas buscando seguir esse exemplo, sempre tentamos fortalecê-lo, aprender, e celebrar a vida e a capoeira a seu lado. Também o Mestre Jegue nós ajuda com a presença dele, com os ensinamentos que proporciona a partir de uma experiência extensiva de vida e de capoeira. Dessa forma, o "cuidar dos velhos mestres" de fato faz parte de uma relação recíproca, construída no dia a dia.

A coleção biográfica do Museu Afro-Brasileiro da UFBA (FREITAS, 2015) buscou valorizar a vida e trajetória de Mestre Cobrinha Verde (junto a Mestre Bimba e Mestre Pastinha) a partir dos artefatos e objetos físicos que esse Mestre preservou. Pelo que já observei, Mestre Renê tem uma abordagem diferente, pois busca valorizar a linhagem de Mestre Cobrinha Verde, pelo respeito e apoio ao Mestre Jegue, a própria pessoa viva. Vejo meu mestre priorizar o cuidar das pessoas, e não o enaltecimento de antigos berimbaus, livros ou pinturas em museus. Não é um conhecimento que vem de livros, e sim um conhecimento que vem do ser humano, de trajetórias de vida, de ancestralidade, de resistência, de respeito e

² Na verdade, vai além do 'conhecimento' nos termos estreitos da mente e percepções, pois a capoeira existe em todos os aspectos da vida.

apoio mútuo.

Já que a branquitude no Brasil constitui não só um lugar de poder mas também a *própria estrutura* de poder como Lourenço Cardoso (2014b) apontou, isso significa que o Estado pode ser visto como agente da hierarquização racial produzida pela branquitude. Isso fica aparente em pesquisas como a de Paterniani (2016), quando essa autora falou da branquitude desse ente e a definiu "enquanto um modo de funcionamento, atualizado no Estado, a partir da criação de uma cisão eu/outro (ou nós/eles)", em que "o Estado, em sua branquitude, é um sujeito atuante nesse impedimento da existência" e a negação da humanidade do 'outro', em processos tais como políticas urbanas e repressão policial (p. 3).

No contexto da capoeira, apropriada pelo Estado como peça na identidade nacional para apoiar a ideologia da mestiçagem, práticas como as do meu Mestre de apoiar os mestres mais velhos podem ser consideradas um tipo de resistência contra essa 'branquitude estatal'. É uma valorização de pessoas negras e de epistemologias afro-brasileiras que não depende dos mecanismos financeiros controladores de um Estado caracterizado pela branquitude e pelo racismo.

Mesmo se a história da capoeira for apropriada como parte da identidade nacional brasileira, sendo caracterizada pelo racismo da ideologia da mestiçagem, determinados/as capoeiristas, mestres e mestras têm resistido ao longo desse processo. Mesmo Mestre Pastinha e Mestre Bimba, os mestres 'aprovados' pelo regime Vargas e pela apropriação nacionalista da capoeira, também lutaram para que pessoas negras e a cultura negra fossem respeitadas. Joseania Freitas, na introdução à coleção biográfica sobre Mestre Pastinha, Mestre Cobrinha Verde e Mestre Bimba, descreve esses três mestres como "'demolidores' de preconceitos" que "conseguiram provar para a sociedade a importância da capoeira que praticavam" (2015, p. 20).

Como Adriana Albert Dias apontou nessa mesma coletânea, foi justamente nos anos 1980, no contexto do fim da ditadura militar e ataques ao mito da democracia racial, que diversos grupos de capoeira ligados ao movimento negro lutaram para a 'reafrikanização' da capoeira baiana e o reconhecimento das origens negras ou africanas da capoeira (p. 115).

Assunção (2005) indica como narrativas afrocêntricas sobre a capoeira entram em conflito com discursos nacionalistas. A ideia da capoeira como puramente 'brasileira', algo inventado e criado no Brasil, é desconstruída por narrativas afrocêntricas que focalizam nos elos transatlânticos com o continente africano, e também com conexões a diferentes jogos de combate no Caribe (p. 26). Assunção se posiciona entre a ideia da capoeira ser 'brasileira' e ser 'africana'; citando Paul Gilroy, ele indica que considera a capoeira uma "contracultura da

modernidade" e uma "formação transcultural, internacional" do Atlântico Negro, e não só como algo puramente africano ou puramente brasileiro (p. 30).

A capoeira pode ser considerada parte da "cultura negra", uma identidade que surgiu na década de 1970 com a conjugação da "redefinição, como negras, de práticas culturais consideradas brasileiras, ou afro-brasileiras, às denúncias do preconceito, discriminação e desigualdades" (BARRETO, 2016, p. 65). Ou seja, a identidade da capoeira como negra e revalorização de práticas e culturas com vínculos históricos com a África chegou a ser diretamente conectada à denúncia do racismo anti-negro durante esse período. Segundo Barreto, antes desse momento, no contexto da resistência à ditadura militar no Brasil, existia uma celebração da cultura afro-brasileira na Bahia e mobilizações políticas por direitos civis e sociais em São Paulo, mas as duas vertentes estavam desconectadas. Na década de 1970, a capoeira angola ativamente estabeleceu conexões com blocos de música afro e outras organizações culturais que afirmavam raízes africanas e a negritude, e envolveu cada vez mais a mobilização política contra o racismo (p. 65). Foi também nesse período que surgiu a "reivindicação de uma 'cultura negra', com forte conotação internacional", da qual a capoeira hoje em dia faz parte (p. 67).

A capoeira, cultura negra, é uma prática que atualmente atrai pessoas não-negras. Marinalva dos Reis Machado, "Dona Nalvinha", filha de Mestre Bimba, relata num depoimento na Coleção Biográfica: Mestre Bimba "foi um homem que conseguiu juntar várias camadas sociais. Ele juntou pobre, preto, o rico e o branco sem precisar fazer movimento algum e conseguiu educar essas pessoas com a capoeira" (FREITAS, 2015, p. 83). Mas essa conjuntura de diferentes camadas sociais não foi fruto só do trabalho de Bimba. Adriana Albert Dias indicou como a entrada da classe média, estudantes universitários, médicos e outros profissionais³ na capoeira aumentou num sentido geral, junto ao processo da descriminalização da capoeira no século XX (2015, p. 109).

Mestre Nenel, também filho de Mestre Bimba, indicou que considera a maior contribuição da capoeira para a sociedade ser "a socialização dentro da capoeira, independente de qual camada social você faz parte" (FREITAS, 2015, p. 91). Envolve cidadania, estudos, trabalho - um processo que educa as pessoas a se empoderarem nas suas vidas. Amélia Conrado, na mesma coleção bibliográfica da capoeira, considera-a como um processo de educação que "poderá proporcionar um tipo de perfil comportamental e de valores" (2015, p. 213). Ela fala da Capoeira Angola como formação "para que a pessoa seja melhor, valorize a si e ao meio ambiente" (p. 218).

3 Ou seja: Brancos. Já que a universidade brasileira historicamente exclui pessoas negras e indígenas, falar de 'estudantes universitários' no século XX significa falar principalmente de brancos.

A ideia da capoeira como um processo que educa e orienta as pessoas na vida ressoa com minha própria experiência. Mestre Renê sempre enfatiza que ele não ensina capoeira para formar mestres e mestras, e sim para que cada aluna e aluno possa realizar seu próprio sonho na vida.

Se a capoeira pode ser vista como uma formação para a vida, esta dissertação visa estudar essa formação especificamente nas experiências das pessoas brancas e suas atitudes em relação ao racismo e ao privilégio. Simone Nogueira, acadêmica e capoeirista branca, escreveu na sua tese (2013) sobre a entrada dela na capoeira, e como essa lhe possibilitou que entendesse melhor o racismo e conhecesse diversas manifestações da cultura negra:

No terceiro ano de Psicologia eu entrei na capoeira Angola para fazer uma atividade física, mas acabei descobrindo um universo afro-brasileiro que eu jamais havia sequer ouvido falar. Na capoeira Angola eu passei a entrar em contato com as problemáticas dos afro-brasileiros, do racismo, da discriminação; e também com a riqueza e a força da cultura. Naquela época eu não sabia nem o que significava racismo, tamanha era a minha ignorância sobre o assunto. E também não sabia a existência de centenas de culturas afro-brasileiras como maracatu, jongo, congada. (p. 168)

Nogueira indica que aprendeu com o mestre Pé de Chumbo sobre a história afro-brasileira e a exclusão dos afro-brasileiros de narrativas oficiais da história desse país. Esse aprendizado ajudou-a a sair de uma 'redoma' de ignorância que caracterizava a sua perspectiva: "Para mim, a redoma de proteção da classe média e da branquitude significou um isolamento social, uma colonização mental, uma ignorância sobre o mundo que eu não desejo para ninguém" (p. 169).

A autora descreve esse processo de aprendizado proporcionado pela capoeira como uma 'descolonização mental':

[...] não é um processo simples e fácil de experienciar; exige tempo para entrar em contato e processar, perseverança até compreender, coragem de encarar as dores seculares e permanecer junto. Todas estas experiências também podem ser entendidas como um processo de descolonização mental em uma pessoa branca. (174)

Então, mesmo não sendo sempre um processo fácil ou sem desconfortos, a capoeira ajudou a autora a desconstruir a sua perspectiva e a sua ignorância (cegueira) da branquitude. No lugar da branquitude, a autora agora busca seguir uma perspectiva "afrocentrada", inclusive em sua pesquisa.

As entrevistas que fiz para a parte empírica desta dissertação visaram justamente investigar a ideia da capoeira enquanto um espaço de formação e transformação antirracista, em que as ignorâncias e cegueiras de nós, brancos, são reveladas e questionadas pela

convivência no dia-a-dia.⁴

Meu trabalho está situado geograficamente em Salvador, Bahia, Brasil. Assunção (2005) apontou que "a forma que a história da capoeira é contada muda consideravelmente segundo uma perspectiva baiana, carioca ou pernambucana" (p. 29, tradução minha), e nesta dissertação consta uma perspectiva estrangeira-baiana. Além de um breve período que passei em Belem do Pará na primeira vez que visitei o Brasil, minha vivência no país é quase exclusivamente na cidade de Salvador.

A Bahia já tem sido descrita como uma terra imaginada, como "uma espécie de mãe e Meca da capoeira" (RUBIM, 2015, p. 9). Alice⁵, uma das pessoas brancas que entrevistei, também descreveu a Bahia como a 'Meca' da capoeira. Gabriela Balaguer (2016) descreveu a Bahia como "terra mítica da capoeira" (p. 135). Alice, Paulo e também Simone Nogueira (2013) indicam ter visitado (no caso de Nogueira) ou migrado (nos casos de Alice e Paulo) a Salvador para conhecer melhor a capoeira. Essa imagem de "Mecca" parece estar presente não só dentro do Brasil, mas também na comunidade internacional de capoeira. Porém, não cheguei a entrevistar qualquer pessoa estrangeira que viajou à Salvador à procura de uma capoeira autêntica; tanto no meu caso, quanto no de Lucía (uruguaia) e Sofia (argentina), chegamos em Salvador por outros motivos, e estabelecemos a conexão com a capoeira já na cidade.

A partir da revisão da literatura sobre relações raciais, racismo, antirracismo e branquitude, junto à minha vivência cotidiana na capoeira como aluno de Mestre Renê no grupo ACANNE, surgiu uma série de perguntas que faltam ao estudo empírico. Começo essa secção com as perguntas de pesquisa mais gerais que estabeleci, e termino com a apresentação das perguntas específicas da minha pesquisa com a capoeira.

Em termos do primeiro capítulo, que apresentou pesquisas sobre categorização de brancos e atitudes em relação ao privilégio, surgem questões das formas que brancos na capoeira se veem num mundo racializado, se enxergam os privilégios e como se posicionam em relação à sua branquitude dentro e fora da capoeira.

No segundo capítulo, falei sobre uma abordagem interseccional para entender a branquitude, e o privilégio branco, como processos sempre entrelaçados com outros campos de poder como gênero e classe. As pessoas brancas que entrevistei focalizam um campo de poder mais do que outros, por exemplo para silenciar o privilégio fruto do racismo por via de

4 Outra pesquisadora que investigou especificamente a branquitude na capoeira é Gabriela Balaguer, na sua tese "Exercícios da branquitude: o estrangeiro, os brasileiros e os angoleiros", defendido em 2017 na Universidade de São Paulo (USP). Porém, não consegui entrar em contato com a pesquisadora ou acessar sua tese antes da entrega desta dissertação.

5 O nome de "Alice", como o nome das outras cinco pessoas que entrevistei, é pseudônimo.

um 'deslocamento estratégico'? Como pensam sobre o privilégio? Quais são os efeitos de gênero, classe, nacionalidade, idade, sexualidade, relações íntimas e outros processos na forma que pessoas brancas se relacionam com o privilégio branco, racismo e antirracismo?

No terceiro capítulo, esbocei uma revisão das pesquisas sobre 'relações raciais', racismo e antirracismo no Brasil, e também algumas visões sobre branquitudes antirracistas. Pessoas brancas se posicionam contra racismo e privilégio nos seus cotidianos? Quem e o que motiva as pessoas brancas a criticar seus privilégios? Como se posicionam em relação à violência anti-negra e em relação às ações afirmativas? O que visam ser políticas antirracistas eficazes?

A consciência crítica dos privilégios afeta a forma que pessoas brancas ocupam diferentes espaços e se relacionam com outras pessoas (brancas, negras, indígenas)? Quando (ou se) adotam posturas antirracistas, quais são as reações enfrentadas por pessoas brancas críticas? Conversam sobre privilégio branco em espaços "branco-cêntricos" e com suas famílias?

A partir dessas diversas questões que surgiram da revisão da literatura, apresento duas perguntas de pesquisa que guiam minha dissertação. A primeira é: qual é a relação entre a percepção dos privilégios e a manifestação de atitudes e ações antirracistas? O que constitui os brancos que possuem atitudes críticas sobre racismo e privilégio? Essa pergunta se relaciona com o olhar, a percepção, o silenciamento e a cegueira. Minha intenção é não presumir que uma consciência crítica significa ações concretas antirracistas.

A segunda pergunta, e a questão principal da minha dissertação, é: quais os efeitos da convivência na capoeira nas formas que pessoas brancas se relacionam com seus privilégios frutos do racismo? Como Jorge Miranda (2015) demonstrou na sua dissertação, a convivência em espaços da cultura negra protagonizados por negros *não* significa, em si, uma consciência racial crítica por parte dos brancos nesses espaços. Portanto, pretendi investigar quais aspectos da convivência poderiam promover atitudes e ações antirracistas por parte dos brancos.

Dois aspectos da experiência de brancos em espaços da cultura negra entram em destaque. O primeiro é possibilitar o que Schucman (2012) chamou de "convivência não hierarquizada" (p. 105). Segundo Schucman, foi esse tipo de convivência que parecia ter proporcionado atitudes mais críticas por parte das pessoas que ela entrevistou. Em que medida a convivência num ambiente protagonizado por negros pode afetar, ou não afetar, as atitudes de pessoas brancas em relação ao racismo e ao privilégio? Como se dá a relação entre a convivência em espaços não hierarquizados e a vivência na sociedade mais ampla caracterizada pela desigualdade racial? Essa pergunta tem a ver com a ideia que brancos têm

'cegueira' e produzem 'silenciamento' a partir de experiências de vida segregadas e/ou hierarquizadas.

O segundo aspecto em foco nos espaços da cultura negra é que geralmente são o que Cardoso (2014) chama de “negro-cêntricos”. Cardoso define esse termo como “espaços em que o negro é a figura central na condição de pessoa e grupo” (2014b, p. 99). Cardoso explica que “nesses espaços, ser negro significa poder; prestígio; ser central” (p. 99). Não que nesses espaços existam exclusivamente pessoas negras, mas que a cultura negra “é o ponto de consenso entre as diferentes identidades que a vivenciam” (p. 99). Nesse sentido, em espaços negro-cêntricos, ser negro/a é a norma e o ponto de referência. São espaços considerados negros e protagonizados por negros.

Cardoso sugeriu que, nesses espaços, como já mencionado, os brancos talvez sentiriam uma inibição da sua branquitude, e poderiam querer ser negros. Também sugeriu que os brancos nesses espaços poderiam sentir-se 'fracassados(as)', por não ocupar a posição de poder atrelada à branquitude na sociedade em geral (p. 101).

Porém, Cardoso indica que espaços da cultura negra não são "negro-cêntricos" por definição. Quando uma pessoa branca ocupa um cargo maior na hierarquia, por exemplo, sendo Babalorixá no candomblé ou presidentes e líderes em escolas de samba, Cardoso argumenta que isso torna-os "espaços branco-cêntricos". Nesses espaços, "o branco se impõe como central, secundarizando outras identidades, a começar pela negra” (p. 103). Nas definições de negro-centrismo e branco-centrismo, Cardoso indica que brancos podem participar de diferentes formas nos espaços negros: ou com inibição de sua branquitude, ou com o branco-centrismo, na insistência do controle e dominância desses espaços.

A questão dos espaços negro-cêntricos se relaciona ao protagonismo negro. Uma parte central da definição de um espaço negro-cêntrico é que pessoas negras ocupem as posições de maior poder. No contexto desta dissertação, pergunto: quais são os efeitos da convivência, em espaços negro-cêntricos, nas atitudes e ações de pessoas brancas em relação ao racismo e ao privilégio? Como os brancos se relacionam com o protagonismo negro no dia-a-dia e no antirracismo? Se incomodam com posições inferiores nas hierarquias desses espaços? Ocupam, de fato, posições inferiores, ou os brancos encontram a liberdade para ocupar posições de poder também em espaços negro-cêntricos? Como apresentarei nos próximos capítulos, de fato, o posicionamento de indivíduos brancos em espaços negro-cêntricos é bastante complexo e envolve tensões, contradições e transformações.

Na verdade, um espaço "não hierarquizado" e um espaço "negro-cêntrico" não são conceitos idênticos. Se a questão da convivência “não hierarquizada” focaliza nas vivências

dos brancos fora de espaços dominados por brancos, a questão da convivência "negro-cêntrica" focaliza nas vivências dos brancos em espaços dominados por negros. A questão "não hierarquizada" se relaciona com situações que não perpetuam o papel de dominância dos brancos, e a questão do aspecto "negro-cêntrico" se relaciona com o protagonismo negro. São duas questões relacionadas, mas distintas. Como se dá a convivência de brancos em espaços "não hierarquizados" e em espaços "negro-cêntricos", e como essa convivência afeta os posicionamentos das pessoas brancas em relação ao racismo e ao privilégio?

Minhas perguntas sobre 1) a relação da percepção dos privilégios com ação antirracista por parte dos brancos, e 2) a convivência dos brancos em espaços não hierarquizados e espaços negro-cêntricos, estão situadas na capoeira, mais especificamente, na Capoeira Angola.

A capoeira, frequentemente, pode ser definida como um espaço "negro-cêntrico", à medida que a negritude e o protagonismo negro são algumas de suas normas explícitas. Mas determinados grupos podem ser espaços negro-cêntricos ou branco-cêntricos, a depender da constituição, liderança, e discurso de cada um. Esses grupos também podem ser espaços não hierarquizados (entre os/as alunos/as), se não reproduzem a valorização hegemônica da branquitude e se as pessoas negras, brancas, e de outras etnias e raças têm oportunidades iguais para participar. Não tem como dizer que toda instância da capoeira é negro-cêntrica e não hierarquizada, por definição, devido à existência de grupos totalmente brancos e com mestres e mestras brancos/as, como o grupo atual do entrevistado "Rodrigo". Mesmo assim, pesquisei a capoeira enquanto uma prática da cultura negra que conta com o protagonismo negro, ao mesmo tempo que permite a participação de pessoas de diversas origens, raças e etnicidades.

Nesse sentido, a partir das perguntas mais gerais, surge uma série de outras mais específicas sobre a capoeira. A capoeira se constitui num espaço "negro-cêntrico" na experiência das pessoas brancas que entrevistei? Como os brancos se relacionam com o/as protagonistas e líderes negro/as nesses espaços? As pessoas brancas se sentem 'preteridas', 'discriminadas' ou desconfortáveis dentro da capoeira?⁶ Como se relacionam com esses sentimentos? A capoeira proporciona "convivência não hierarquizada" de pessoas brancas com pessoas negras? Como as/os capoeiristas brancas/os se posicionam frente à ideia do 'embranquecimento da capoeira'?

Vale também perguntar qual o papel da convivência na capoeira no contexto geral das vidas dos participantes. Como é esse papel da capoeira nas vidas das pessoas brancas? Como

6 Essa pergunta corresponde ao conceito de "branquitude inibida" de Cardoso (2014b).

peças em outros espaços (por exemplo, na família, no trabalho e em espaços predominantemente brancos) reagem à participação desses na capoeira? Como as outras pessoas nos seus grupos se relacionam com sua participação?

Afinal, existem as perguntas em relação ao olhar e ao racismo/antirracismo dos brancos. Quais são os efeitos da participação na capoeira no posicionamento de pessoas brancas, em relação à identidade racial, racismo, antirracismo e privilégios? Capoeira possui algum efeito na percepção e no olhar racializado dessas pessoas? Além da convivência, há outros aspectos da capoeira que proporcionam (ou não) mudanças na forma que pessoas brancas se relacionam com privilégio e racismo? Existem situações nas quais pessoas brancas são privilegiadas pela branquitude, dentro da capoeira?

CAPÍTULO 5

"PORQUE ME DISSERAM QUE SOU BRANCO": (DES)IDENTIFICAÇÕES COM A BRANQUITUDE

Este capítulo marca o início da apresentação das entrevistas qualitativas que fiz com capoeiristas brancas e brancos. Começo com uma discussão da metodologia de entrevistas e as características das pessoas que entrevistei. Na seção seguinte, analiso os diferentes termos e processos que as pessoas entrevistadas usaram para identificar-se em relação à "raça" e à "cor". Nem todas as pessoas aceitaram o termo "branco" como parte das suas identidades, mas todas reconheceram ser identificadas como "brancas" e "brancos" em determinados contextos. Depois, falo sobre as maneiras que o conceito de "mistura" apareceu nas entrevistas. No final do capítulo, apresento os diferentes significados que as pessoas entrevistadas associaram a "ser branco" na sociedade brasileira.

5.1 METODOLOGIA E CARACTERÍSTICAS DAS ENTREVISTAS QUALITATIVAS

Para responder às perguntas de pesquisa levantadas na revisão bibliográfica, fiz seis entrevistas qualitativas semi-estruturadas com pessoas brancas que fazem capoeira. Foram entrevistas presenciais, com gravador de som, com uma duração média de uma hora e trinta minutos. A entrevista mais curta (com "Cláudio") durou uma hora, e a entrevista mais longa (com Paulo) durou uma hora e cinquenta minutos. A transcrição das entrevistas gravadas foi feita exclusivamente por mim.

Criei nomes artificiais (pseudônimos) para todas as pessoas entrevistadas e resolvi não expor os nomes de grupos, para que as/os entrevistadas/os pudessem falar mais à vontade sobre suas experiências, desconfortos e conflitos. Um resultado infeliz do anonimato é que não tenho como reconhecer por nome as pessoas que, durante as entrevistas, ofereceram contribuições importantes para este trabalho. Mesmo assim, a maioria das pessoas que entrevistei enfatizaram a importância de não expor os seus nomes ou os nomes dos seus grupos. Nesse sentido, o anonimato possibilitou relatos mais francos e específicos sobre os conflitos e desconfortos que as pessoas entrevistadas já passaram nas suas vivências dentro e fora de grupos de capoeira.

São muitas as limitações de entrevistas qualitativas individuais, como método de pesquisa empírica em geral, e também no caso da branquitude, especificamente. À medida que cegueira e silenciamento fazem parte constitutiva de subjetividades brancas, entrevistas exclusivamente com brancos não têm como retratar uma imagem completa dos privilégios

que essas pessoas brancas têm nos seus cotidianos, por exemplo. Entrevistas individuais também não são um método apropriado para estudar privilégio enquanto processo estrutural, que opera em formas que não são necessariamente visíveis no dia-a-dia.

Além disso, trabalhar com entrevistas significa que minha análise tem como base as *representações* que as pessoas entrevistadas fazem de si mesmas. Ou seja, quando analiso esses entrevistas, estou fazendo uma análise de uma análise, pois o que as pessoas falam de si já é uma interpretação que fazem de suas vidas. Nesse sentido, se a intenção da pesquisa é estudar a vida cotidiana de pessoas brancas na capoeira, as entrevistas que fiz constituem um tipo de "fonte secundária". Usar entrevistas como método exclusivo significa que não tenho como avaliar a relação entre "o que as pessoas fazem" e "o que as pessoas dizem fazer".

De fato, não conheço a vida cotidiana de nenhuma das pessoas que entrevistei, nem a forma que se dá a relação de cada pessoa com seu grupo. Estar presente todos os dias para ver quem limpa o espaço da academia seria bastante diferente de perguntar a alguém se participa da limpeza do espaço, por exemplo. O primeiro, a 'participação observante', teria como 'objeto de pesquisa' as próprias ações das pessoas, e o segundo teria como objeto as representações que as pessoas fazem dessas ações.

Na minha pesquisa específica, um bom exemplo dessa distinção é em relação à questão de 'desconforto' e 'incômodo' sentido por brancos, quando questionados e cobrados em espaços de capoeira que possuem discursos de negritude e protagonismo negro. A maioria das pessoas que entrevistei não falaram explicitamente de ter sentido desconforto, mesmo quando perguntei diretamente sobre isso, mas percebi em diversos momentos (tanto nas pessoas entrevistadas, quanto em mim mesmo) o desejo de posicionar-se como não-racista ou antirracista, e como esse desejo, às vezes, levou-as a silenciar ou minimizar o papel do desconforto no processo de 'conscientização branca', apesar de aparecer diversas tensões e contradições nas suas falas, que indicavam uma certa falta de tranquilidade.

Luciana Alves (2010) relatou uma observação parecida em relação às suas entrevistas com professoras e professores, quando escreveu que as pessoas que entrevistou tentavam se apresentar de forma controlada e "construir uma imagem antirracista" de si mesmas, provavelmente por interpretar a pesquisadora como militante do movimento negro, só pelo fato dela ser negra (p. 58-59). Em resposta a isso, Alves observou: "não considero de modo algum que se tratava de declarações forjadas, mas destaco que ao selecionarem de suas trajetórias os fatos que narraram, e não outros, a escolha foi norteadada pelo que esses docentes acreditavam que eu gostaria de ouvir – assim como em toda situação de entrevista" (p. 60). Isso foi o caso também com as pessoas que entrevistei, que pareciam responder às perguntas a

partir das suas interpretações sobre o que eu gostaria de ouvir, e às vezes até se interromperam para pedir desculpas quando pensavam não estar conseguindo respondê-las da forma que eu gostaria.

Os fatores que mais pareciam influenciar a forma que as pessoas entrevistadas responderam às perguntas foram, por exemplo: o nome e reputação da minha orientadora (que além de ser conhecida como pesquisadora no âmbito do racismo e antirracismo, racismo na universidade e ações afirmativas, também é mestra de capoeira no grupo Nzinga); a reputação da UFBA; a experiência acadêmica da pessoa entrevistada e a forma que entendia a pesquisa e as entrevistas acadêmicas; o fato de eu ser classificado de imediato como branco, homem e estrangeiro; e a minha branquitude fenotípica ser 'inquestionável'. Além disso, a reputação e a identidade do meu próprio grupo de capoeira pode ter influenciado as entrevistas, nos casos em que me perguntaram o nome do meu grupo antes do começo da entrevista. Lucía, por exemplo, me perguntou logo depois da entrevista sobre minha experiência enquanto homem branco na ACANNE, e imagino que o conhecimento que ela possui sobre meu grupo pode ter influenciado a forma que respondeu às minhas perguntas.

Em termos da 'paridade racial' na entrevista, uma questão abordada tanto por Lourenço Cardoso (2014b) quanto por Luciana Alves (2010), Corossacz (2014) e Miranda (2015), bem como diversas outras autoras e autores no campo da branquitude, já diferente de Cardoso e Alves e Camila Moreira (2014), é que sou um branco entrevistando brancos. Isso implica na forma que as pessoas me viam e como respondiam às perguntas, além de implicar na própria construção do roteiro, da escrita e da pesquisa como um todo.

No seu texto sobre diferentes concepções da ignorância branca, Linda Alcoff (2007) comenta que "uma dada situação epistêmica pode ter vantagem ou desvantagem, dependendo do tipo de conhecimento que buscamos, ou seja, em relação a um objetivo epistêmico específico" (p. 42, tradução minha). Em termos das posições sociais de conhecedoras/es, ela indica que "Vantagens e desvantagens epistêmicas não se anexam às localizações sociais *em si*, mas às localizações como existem em relação a tipos específicos de inquérito" (p. 43, tradução minha). Ou seja, ser pesquisador branco *em si* não significa que sou "mais" ou "menos" qualificado para pesquisar o privilégio branco, mas significa sim que posso ter vantagens na investigação de determinadas facetas do privilégio. Na relação das pessoas entrevistadas comigo, é possível pensar como podem ter ficado mais 'à vontade' para falar sobre seus desconfortos, por exemplo. Nesse sentido, tenho uma "vantagem epistêmica" na pesquisa dos desconfortos relatados somente entre brancos. O anonimato das entrevistas foi condição necessária para situar o momento da entrevista como uma conversa "entre brancos".

Apesar das limitações e especificidades de entrevistas qualitativas como metodologia, o foco da minha investigação nesta dissertação é em questões específicas das *subjetividades* de pessoas brancas. Ou seja, é uma questão de como nós, brancos, nos vemos, e como interpretamos nossos papéis no racismo e no privilégio. Nesse sentido, as entrevistas que fiz não investigam a convivência em si. Seria mais apropriado dizer que as entrevistas ajudam a entender as *interpretações* e relatos que as pessoas brancas fazem das suas convivências na capoeira e com pessoas negras. Tem a ver com a medida em que a convivência influencia, conscientemente, a forma que essas pessoas representam e pensam sobre seu lugar no mundo.

É justamente por meu foco ser nas percepções subjetivas dos privilégios que as entrevistas qualitativas surgiram como um método adequado. Apesar da falta de observação direta constituir uma fraqueza na minha pesquisa, a decisão de focalizar em entrevistas foi feita com o intuito de aproveitar da minha "vantagem epistêmica" enquanto branco no estudo da conversa entre brancos, ou seja, na investigação das atitudes, posicionamentos, aprendizados e desconfortos que pessoas brancas explicitam entre si.

Nesse sentido, o próprio momento da entrevista é importante para compreender como as pessoas se representam, pois é o momento que possuem de se posicionar sobre as questões de privilégio e convivência. O entrevistado "Rodrigo", por exemplo, comentou como já havia pensado nas questões que levantei, mas foi uma experiência importante ter que se posicionar sobre essas questões em conjunto, na entrevista. Outras pessoas que entrevistei, como Paulo e Sofia, também comentaram positivamente sobre a trajetória do roteiro da entrevista, e como a própria foi uma oportunidade para pensar melhor sobre essas questões.

O roteiro da entrevista, que pode ser consultada no Apêndice B, foi elaborado a partir da revisão bibliográfica da branquitude e as perguntas de pesquisa que dali surgiram. Também elaborei-as a partir da minha própria experiência na capoeira como aluno de Mestre Renê, desde antes de começar o mestrado. Além dos conselhos contínuos da minha orientadora, Profa. Dra. Paula Barreto, também *raper* e pesquisador negro da branquitude Jorge Hilton de Assis Miranda consultou alguns rascunhos iniciais do roteiro. Foi pela sugestão de Jéssica Paranaguá, historiadora negra e colega do grupo ACANNE, que coloquei mais ênfase nas perguntas sobre desconforto, um tema que acabou sendo central à análise das entrevistas.

Dividi o roteiro da entrevista em quatro blocos. Depois de um momento inicial de perguntas demográficas, comecei com perguntas sobre a trajetória individual na capoeira e experiências de convivência na capoeira. Depois, segui para perguntas sobre questões de racismo, antirracismo e convivência inter-racial na capoeira. No terceiro bloco perguntei sobre brancos, racismo e privilégio em geral no Brasil, e para finalizar perguntei sobre

posicionamentos, experiências e perspectivas individuais da pessoa entrevistada em relação ao racismo e ao privilégio.

O fato de não haver um bloco sobre trajetória de vida em geral (fora da capoeira) foi uma escolha intencional, pois a prioridade das entrevistas foi ver os contornos específicos da convivência na capoeira nas perspectivas das pessoas entrevistadas. Como Professoras Rosângela Costa Araújo e Suzana Moura Maia apontaram na defesa desta dissertação, mais informações sobre as trajetórias de vida das pessoas teriam sido úteis para melhor caracterizar o papel específico da convivência na capoeira, em relação a outros fatores e outras convivências, na conscientização dessas pessoas. Mesmo assim, a decisão de focalizar na capoeira e nas perspectivas sobre o privilégio branco possibilitou as descrições detalhadas sobre convivência e racismo que apresento aqui.

Como critério de seleção de entrevistados/as, procurei pessoas brancas que já participaram e conviveram em algum grupo de capoeira por pelo menos um ano, mesmo que não fizessem mais parte desse grupo no momento da entrevista. Esse critério foi crucial devido à centralidade da ideia da convivência nas minhas perguntas de pesquisa. Visei contemplar também os brancos que saíram de um grupo depois desse período mínimo de convivência, e de fato, os processos de saída (no caso de Alice) e ruptura (no caso de Rodrigo) provaram ser experiências bastante relevantes.

Como as entrevistas foram qualitativas, a intenção era buscar entrevistados/as diversos/as e não uma 'amostra representativa'. A princípio, isso significaria intencionalmente procurar entrevistado/as com diferentes gêneros, classes sociais, idades, tempos de capoeira, nacionalidades e outros aspectos da experiência de vida e posição social. A ideia não seria medir a experiência de um 'branco médio' na capoeira, e sim investigar o leque de experiências e perspectivas de diferentes pessoas brancas na capoeira.

Na prática, o grupo de pessoas que entrevistei apresenta certas limitações em termos da 'diversidade'. Em termos geográficos da cidade de Salvador, não entrevistei ninguém que mora ou treina no Subúrbio Ferroviário, Cajazeiras ou outras regiões da grande Salvador, fora da área geral do Centro e da Orla. Em termos de classe social, não entrevistei ninguém de classe social alta ou que treinasse exclusivamente num grupo com esse perfil. Em termos de idade, todas as pessoas que entrevistei têm entre 25 e 35 anos.

Em termos de tempo de capoeira, variou entre Cláudio, que tem um ano e meio de Capoeira Regional, e Alice, que tem 17 anos de capoeira, sendo que os últimos 12 anos foram de Capoeira Angola. Eu tenho dois anos de treino contínuo; Sofia começou seis anos atrás e treina regularmente pelos últimos quatro anos; Rodrigo tem 10 anos, com interrupções

ocasionais; Lucía tem 11 anos; e Paulo tem quase 16 anos, dez desses de Capoeira Regional e os mais recentes de Capoeira Angola. Apesar dessa variação em tempo de capoeira, nenhuma das pessoas que entrevistei possui “formação” dentro dela (por exemplo, Treinel, Contramestra/Contramestre ou Mestre/Mestre).

À exceção de Cláudio, que faz Capoeira Regional, todas as pessoas que entrevistei atualmente fazem Capoeira Angola. Isso também constitui uma limitação, já que entrevistar uma única pessoa da Regional não é o suficiente para poder fazer alguma comparação com a Capoeira Angola. Além disso, Cláudio treina num grupo que descreve como “projeto social”, e pode ter sido interessante entrevistar alguém de um grupo da Regional com uma orientação mais comercial.

Em termos de escolaridade, todas as pessoas que entrevistei já tiveram contato com a universidade, com a exceção possível de Rodrigo, que não especificou sua escolaridade e em nenhum momento da entrevista falou sobre universidade. Três das seis pessoas entrevistadas (Cláudio, Sofia e Alice) já fizeram pós-graduação. Em termos de lugar de origem, Rodrigo é de Salvador; Cláudio e Alice são do Sudeste do Brasil; Paulo é do Sul; Lucía é do Uruguai e Sofia é da Argentina. Todas(os) moram atualmente em Salvador.

Embaixo segue o Quadro 1, que mostra informações sobre as pessoas entrevistadas. Todas as pessoas menos Cláudio me pareciam definitivamente “brancas” em termos da cor da pele, feições do rosto e tipo de cabelo. Para essas pessoas, determinei a categoria “Heteroclassificação” com base na minha percepção e também no que as próprias pessoas disseram em relação à questão sobre a forma que são identificadas por outras pessoas no mundo social. No caso de Cláudio, esse entrevistado disse que a categorização dele depende do contexto, mas que colocaria “Pardo” se tivesse que se autot classificar nas categorias do IBGE. Coloquei “Branco” no quadro porque Cláudio foi classificado como branco pela pessoa que me enviou o contato dele, e adicionei “Depende” porque o próprio entrevistado relatou não ser classificado sempre como branco.

Quadro 1 - Informações demográficas das entrevistas								
Nome	Idade	Gênero	Raça/Cor		Lugar de origem	Escolaridade	Anos de capoeira	Estilo (atual)
			Hetero-classificação	Auto-identificação				
Paulo	26	Homem	Branco	Branco	Sul (Brasil)	Graduação (Incompleta)	16	Angola
Sofia	35	Mulher	Branca	Não-negra; não-indígena	Argentina	Mestra	6	Angola
Cláudio	29	Homem	Branco/Depende	Não sabe	Sudeste (Brasil)	Doutorando	1,5	Regional
Alice	34	Mulher	Branca	Branca	Sudeste (Brasil)	Doutora	17	Angola
Lucia	35	Mulher	Branca	Ser humano	Uruguai	Graduação (Incompleta)	11	Angola
Rodrigo	25	Homem	Branco	Branco	Salvador (Brasil)	Não especificado	10	Angola
Ansel	26	Homem	Branco	Branco	Estados Unidos	Mestrando	2	Angola

5.2 "HÁ POUCO TEMPO ATRÁS FOI QUE EU PASSEI A ME RECONHECER COMO BRANCA": PROCESSOS DE AUTOIDENTIFICAÇÃO RACIAL

Três temas principais que surgiram nas entrevistas foram identificação, privilégio, convivência e desconforto. No restante deste capítulo, apresento as questões de identificação que surgiram em cada entrevista, muitas vezes logo no início. Além da questão da autoclassificação em termos de raça e cor, este capítulo também aborda o conceito da 'mistura' e a definição de 'ser branco' que apareceu nas entrevistas. Contrário ao que eu esperava a partir da revisão bibliográfica, todas as pessoas que entrevistei definiram-se 'sendo brancas' em relação ao privilégio, e a escolha de evitar a categoria "branco" na autoidentificação não significava necessariamente um silenciamento do privilégio, pois algumas pessoas não se identificaram como brancas, mas ainda assim assumiram ser privilegiadas pela branquitude.

Quando formulei o roteiro de entrevista (Apêndice B), coloquei as perguntas sobre classificação racial na parte demográfica inicial. Perguntei sobre autoidentificação (como o indivíduo se define), heteroclassificação (como o indivíduo percebe ser definido pelas outras pessoas) e contextos (se o indivíduo percebe ser definido de forma diferente em contextos diferentes). Minha intenção foi que as perguntas parecessem relativamente inócuas e até banais, para não instigar desconforto e dificultar o fluxo da entrevista. Também situei os dois blocos sobre capoeira antes dos dois blocos sobre 'ser branco', com a esperança de que a conversa sobre capoeira deixasse a pessoa entrevistada mais à vontade.

Na prática, porém, a pergunta "Como você se define em termos de raça ou cor?" marcou um momento significativo em quase todas as seis entrevistas, levando a mudanças de postura

corporal, de olhar e do tom da voz. Essa pergunta acabou sendo um momento tenso para mim, na maioria das entrevistas, porque eu portava certas expectativas devido à minha vivência em Salvador e à revisão da literatura sobre branquitude no Brasil. Liv Sovik, por exemplo, aponta no livro *Aqui ninguém é branco* (2009) de pessoas negarem a existência de 'brancos' no Brasil. Diversas pessoas entrevistadas em pesquisas sobre branquitude (MIRANDA, 2015; LABORNE, 2012; HUIJG, 2011) ficaram até ofendidas e desconfortáveis com a sugestão de serem brancas. Penso especialmente no relato que Ana Laborne faz sobre a entrevista com Yvonne Maggie, que falou que ser associada à identidade branca em espaços acadêmicos foi "a coisa mais triste que aconteceu" na vida dela (LABORNE, 2014, p. 113).

Por isso, fiz a pergunta muitas vezes com receio de gerar tensão e atrapalhar a entrevista. Sempre tentei ter um cuidado a mais para fazer a pergunta com tom neutro para não expor meu posicionamento relativamente forte na questão: pensava que esquivar-se da categorização racial branca era uma forma de naturalizar e perpetuar o privilégio. Afinal, se uma pessoa não admite ser definida como branca num mundo social estruturado pelo racismo, como é que vai admitir sua posição privilegiada no racismo? No processo de analisar estas entrevistas, cheguei a ver que é possível que uma pessoa tente negar a categoria "branco" como identidade ao mesmo tempo que reconhece ser socialmente branca e privilegiada.

Observo aqui a tensão das perguntas e respostas sobre classificação racial porque, por essas perguntas terem sido localizadas bem no início da entrevista, e por quase sempre instigar uma reflexão aprofundada, acabaram por ter uma influência significativa no percurso das entrevistas.

Além disso, apesar das estratégias que usei no contato inicial para não especificar que a entrevista seria sobre brancos na capoeira, todas as pessoas que entrevistei sabiam que o tema se relacionava com as relações raciais na capoeira.¹ Em alguns casos, isso ocorreu porque conheciam o trabalho da minha orientadora (no caso de Sofia); em outros, porque falei sobre 'relações raciais' ou 'convivência inter-racial' no processo de solicitar a entrevista (nos casos de Paulo e Cláudio, eu já havia falado que a entrevista seria sobre brancos); e ainda em outros, a pessoa entrevistada já havia ouvido falar da minha pesquisa (Lucía, por exemplo, e possivelmente Rodrigo).

Ou seja, é importante reconhecer que mesmo as perguntas sobre a vivência individual na capoeira, apesar de não indagar explicitamente sobre raça e racismo, frequentemente foram respondidas nos termos dessa temática. Não tenho como saber se isso aconteceu porque a

1 A única exceção, talvez, fosse Rodrigo. Não tenho certeza se ele chegou a conversar com alguma das outras pessoas entrevistadas antes de sua entrevista, mas na interação individual especifiquei apenas que seria sobre 'convivência em espaços de capoeira'.

convivência inter-racial realmente constitui um aspecto central da experiência de capoeira de cada um desses indivíduos, ou se aconteceu simplesmente porque queriam oferecer respostas à minha pesquisa que acreditavam ser mais relevantes. Bastante ilustrativo foi quando Alice se interrompeu no meio de uma fala para me perguntar, "você quer saber só racial ou de gênero também?" As pessoas entrevistadas procuravam sempre oferecer respostas relevantes ao que entendiam ser a minha pesquisa, e cada uma entendia algo um pouco diferente. Quase todas expressaram, em algum momento da entrevista, a preocupação de não estar respondendo às perguntas de forma direta ou completa o suficiente.

Quanto às respostas à questão sobre auto-definição de raça/cor, houve bastante variedade entre as seis pessoas entrevistadas. Para quase todas as pessoas que entrevistei, o momento da resposta envolveu dúvida, incerteza, um certo "pisar em ovos" para definir-se. A exceção foi Paulo, que disse simplesmente, "eu sou branco. Caucasiano. Minha pele é branca." Quando perguntei o por que dessa autodefinição, ele respondeu, "porque me disseram que sou branco. [risos] Porque me dizem que sou branco." A resposta de Paulo foi interessante porque veio de forma fácil e imediata, mas ao mesmo tempo, não necessariamente toma 'branco' como uma categoria biológica, pois é criada a partir do que "dizem". Ele não questiona a realidade dele ser branco na sociedade, mas também não parece pensar na 'raça' como biológica ou 'natural'.

Das seis pessoas que entrevistei, minha autoidentificação é mais parecida com a de Paulo. Para mim, ser branco não é uma questão dos meus sentimentos ou da minha ideologia ou orientação política, ou de ser "racista" ou não. É uma questão de como as pessoas me veem e me categorizam, numa sociedade estruturada pelo racismo e privilégio. E nesse sentido, minha brancura é inquestionável e sem ambiguidades, tanto em termos fenotípicos quanto nos termos "genéticos" citados por muitas das pessoas que entrevistei. Para mim, a questão principal não é se sou branco, mas como respondo e reajo à realidade de ser considerado branco e de ser privilegiado como tal pelo racismo.

Rodrigo, como Paulo, ofereceu uma resposta relativamente direta, mas não respondeu imediatamente. Feita minha pergunta sobre autoidentificação, ele olhou para a pele dos braços e das mãos e refletiu por alguns momentos antes de responder: "Não quero me definir não, mas... eu acho que pra... pros outros eu sou branco, né? [risos]" Ele prefere não se definir, mas também entende que a categoria 'branco' é usada pelos outros para defini-lo.

Quando perguntei sobre sua classificação nas categorias do IBGE (branco, amarelo, preto, pardo, indígena), ele riu um pouco e falou:

Rodrigo: Rapaz, assim, eh... Eu não sei muito bem o que são essas definições, né?

Não tenho um... Não sei exatamente o que seria 'amarelo', por exemplo. [...] já coloquei amarelo algumas vezes só de brincadeira assim. E... Né? [riso] Me acho meio amarelo na verdade, mas, acho que eu sou branco mesmo.

Nessa resposta, Rodrigo questiona o sentido dessas categorias no dia-a-dia, apontando que as cores das categorias não descrevem necessariamente a própria cor da pele do indivíduo. Ao mesmo tempo, reconhece que ele se encaixa socialmente na categoria 'branco'. A resposta de Rodrigo reflete uma tendência também de outras pessoas que entrevistei, como Sofia e Lucía: "brincam" com ou se esquivam das categorias raciais, procurando se identificar com outros termos, mas também têm consciência de serem vistas socialmente como "brancas".

A autodefinição de Alice demonstrou que apesar dela reconhecer-se enquanto branca, não parecia estar muito confortável com essa categorização. Em resposta à minha pergunta sobre como ela se define em termos de raça ou cor, Alice respondeu, “branca. Porque... por que? Porque aqui no Brasil, eu sou vista como branca, eu tenho os privilégios de pessoa branca. Eu não sofro racismo por cor. É. Acho que é isso.” Logo depois, quando eu perguntei se então ela se define como branca principalmente por motivos externos, ela continuou:

Alice: Há pouco tempo atrás foi que eu passei a me reconhecer como branca por tomar mais consciência da questão das relações raciais aqui no Brasil e perceber que eu realmente tou nesse lugar de privilégios, sou vista como branca, por mais que eu, no meu *sentimento* assim, e enfim, e eu saiba que na minha família também eu tive uma tataravó negra, e... enfim, e essa questão racial aqui é complexa, né, porque... As raças se misturaram de fato mas se misturaram de uma forma muito cruel, né? E desigual, e... É mais uma questão social do que de me identificar ou ter orgulho de ser branca. Não, eu acho que é muito difícil inclusive [risada] eh... ser branca num mundo racista, num mundo em que os brancos, eh... acho que exploraram e exploram tanto pessoas de outras raças somente porque são de outras raças ou cores. Apesar- assim, e também é complexo porque na verdade a raça não é uma coisa biológica, natural, né, ela é uma construção social, porque somos uma única raça, que é a humana, né, não existe diferença de raça entre ser humano. Então... Enfim. Mas é isso. Mas eu me assumo e reconheço como branca assim. Aqui no Brasil. Sei que se eu sáísse daqui poderia também ser um pouco diferente.

Esse trecho, que representa a fala de Alice em resposta a uma pergunta que eu pretendia apresentar como 'demográfica', explicita diversas questões envolvidas na classificação racial. Ela se classifica como 'branca' em termos do privilégio e da heteroclassificação: é branca porque é privilegiada como branca, “por mais que” tenha diferentes sentimentos, atitudes e genética. É interessante que descreve a raça como construção social, e não biológica, mas momentos antes havia feito menção sobre ter uma tataravó negra.

Presente em todos os momentos dessa fala de Alice é o peso da categoria 'branca', a associação com opressão e exploração, a vontade de deslocar-se junto ao reconhecimento que a categoria opera independentemente dos seus sentimentos ou afinidades. Alice também indica como é uma categoria contextual, que a definição de quem é "branco" e “branca”

depende do lugar.

No primeiro momento, com essa fala de Alice, a entrevistada aparentava estar bem resolvida conceitualmente na sua autodefinição como branca, mas mesmo assim se colocar enquanto tal não parecia ser muito confortável. Até o final da entrevista, porém, começou a descrever-se como branca de forma mais franca e menos conceitual. Depois de relatar uma conversa no seu grupo de capoeira, em que a brancura dela tanto foi tomada como pressuposto a ponto de não ser dita explicitamente, ela percebe: "Não precisava nem falar também assim, porque realmente ... é isso, *aqui*, pra o padrão Bahia, eu realmente sou muito branca mesmo. Não tem jeito. [riso]".

Se Paulo assume a classificação de 'branco' com aparente facilidade e Rodrigo e Alice assumem a categoria com uma certa relutância, Sofia e Lucía reconhecem seus privilégios enquanto pessoas socialmente brancas, mas procuram se identificar em outros termos. Quando fiz a pergunta sobre auto-definição racial, Sofia respondeu: "Então, me defino como uma mulher latino-americana. Quando falo da raça, eu falo que eu sou não-negra, não-indígena. Porém, aqui em Salvador, me defino como branca."

Em termos de como ela é definida no contexto soteropolitano, Sofia fala sem ambiguidades: é branca. No entanto, ao longo da entrevista usa o termo "não-negra" para se descrever e se identificar. Ou seja, por um lado, entende que é classificada no contexto soteropolitano, mas por outro, não se identifica com essa classificação, e evita a categoria de 'branca'. Para ela, ser definida como branca foi uma novidade quando chegou em Salvador:

Quando chego aqui, eu... Nesse contexto em Salvador, muda totalmente minha condição. Até eu ser considerada branca. Eu nunca fui considerada branca até chegar a Salvador, assim. Isso é muito incrível. E aí que eu construí essa identidade não-negra, que eu gosto de chamar, ou não-indígena, né.

Pelo que Sofia relata aqui, essa 'identidade não-negra' foi construída em resposta à classificação como branca, em Salvador. Mas aí surge a questão: se aqui em Salvador ela é definida como branca sem ambiguidades, por que construiu outro processo de identificação, outro termo?

Será que esse termo não reproduz o processo pelo qual o "Outro" (o "não-branco") é racializado e o Branco é representado como se não tivesse raça? Ao se declarar "não-negra" e "não-indígena", Sofia coloca em questão a brancura como categoria, mas não questiona as categorias "negro" e "indígena". Ou isso, ou associa a branquitude às atitudes racistas e quer se distanciar delas. Mas, então, ser negro, negra ou indígena é resultado de atitudes?

Em tese, o termo "não-negro" poderia se referir a qualquer pessoa que não fosse negra, inclusive pessoas asiáticas, indianas, etc. Mas na prática, Sofia o utilizou diversas vezes para

se referir especificamente à brancura. Um exemplo é quando ela fala das diferenças entre as experiências dela em Salvador e na Argentina, quando participa em espaços de 'temática' ou cultura negra. Segundo Sofia, "é fenotipicamente bem específico quem é negro e quem é branco" em Salvador, mas numa cidade na Argentina, quando participava de uma rede que trabalha "a temática afro-argentina", ela lembra que "participava de boa nesse espaço. Eu sei que aqui, dificilmente ia participar, ou talvez sim, mas em qualidade de branca. Lá eu participava em qualidade de argentina. Ainda com fenótipo não-negro, né, mas eu conseguia participar e pesquisar e tar junto. Mas aqui, esse contexto é outro."

Essa fala de Sofia é interessante porque comecei a questionar em que medida essas distinções se relacionam com diferenças entre essa cidade na Argentina e a cidade de Salvador, e em que medida pode ser resultado de mudanças na própria perspectiva de Sofia. Afinal das contas, Telles e Flores (2013) indicam que 72 por cento das pessoas na Argentina identificam-se como brancas (p. 26).

Além disso, dados sobre autoidentificação de brancos em diversos países da América Latina demonstraram que o tom da pele associado à brancura foi "surpreendentemente consistente" (p. 26, tradução minha) na região como um todo, especialmente nos países grandes como Brasil, Argentina e México. Claro que isso não significa que não há variações importantes na categoria "branco", especialmente quando se leva em consideração outras variáveis relevantes, mas também há mais consistência em termos da cor da pele do que talvez seria esperado (p. 27). A questão é: Sofia participava 'em qualidade de argentina' na percepção das pessoas negras nesse espaço também? Ela teria a mesma sensação se fosse participar nessa rede hoje em dia, depois de mudanças na sua perspectiva?

Ao mesmo tempo, o uso que Sofia faz do termo "não-negra" para se identificar não pode ser visto simplesmente ou somente como uma naturalização da branquitude enquanto um lugar não-racializado. Também há momentos em que ela coloca a negritude como um ponto de referência de identidade, por exemplo quando fala que "nós, mulheres não-negras, nunca a gente vai entender o que uma mulher negra tá querendo falar". Nesse trecho, Sofia indica que o lugar de fala das mulheres negras é distinto, e que ela enquanto mulher "não-negra" sabe que não tem como entender totalmente por não ter essa vivência. Nesse sentido, ser mulher negra é situado como ponto de referência da subjetividade, e Sofia se coloca como "outra", alheia a essa subjetividade.

Para mim é especialmente interessante questionar o uso do termo "não-negro" e "não-negra", porque eu também usei esse termo no projeto original desta dissertação. Minha intenção era colocar a negritude como referência, já que queria estudar as pessoas em espaços

de capoeira que não fizessem parte da negritude enquanto 'padrão' e referência de protagonismo. Mas quando comecei a elaborar meu projeto e aprender mais sobre a branquitude no Brasil, comecei a perceber que eu não estava falando sobre 'não-negros', e sim sobre brancos. Suspeitei que eu mesmo usava o termo "não-negro", na pesquisa, como uma estratégia inconsciente para não nomear a branquitude, então comecei a falar especificamente e explicitamente sobre brancos.

Lucía, como Sofia, não se identificou na categoria 'branca':

[...] quando fala de 'raça'... eu me defino como ser humano, na real. E... E aí é difícil. Pra mim, antes de raça, tem o ser humano, sabe? E aí eu me defino como um ser humano. Então nunca teve, pelo menos comigo, essa sensib- ou seja, eu *entendo*, e sei tudo que existe detrás de tudo isso... mas não me defino. Odeio definições. Me oprimem, me oprimem.

Essa fala de Lucía, que descreve definições como opressivas em si e adota o conceito de 'ser humano', a princípio poderia parecer um discurso que 'silencia' a branquitude, um discurso que permite à Lucía deslocar-se da categoria 'branco' e assim não assumir as consequências de ocupar um lugar de privilégio fruto do racismo. Poderia parecer com a ideologia da mestiçagem que retrata a ilusão de um Brasil sem racismo. Inclusive, quando perguntei, em seguida, qual a categoria do IBGE que Lucía usaria para auto-classificação, ela indicou “eu não me colocaria em nenhuma”.

Porém, quando perguntei à Lucía como ela é definida pelos outros e pela sociedade, ela respondeu, sem a mínima hesitação: “Como eu sou definida? Eu sou definida como branca”.

Logo depois, continuou:

[...] branco... dentro dessas categorias é muito pesado, né? Ou seja, não é, pra mim pelo menos não é sem carga, entende, tem toda uma carga, uma conotação, [...] nesse contexto que a gente está aqui no Brasil, Bahia, e tal, então eu não me defino como branca. Não tem como - ou seja, eu, meu espírito, minha alma, não é 'branca'. Mas, é isso, se eu vou trabalhar, eu sei que eu sou branca, entende? Eu sei dos meus privilégios, não sou besta. [risos] Não sou tonta. Mas, eu tento lidar com isso o melhor possível, por isso eu faço capoeira, né, que me ensina *muito* pra como lidar com tudo isso o melhor possível. Mas as pessoas que me conhecem, eu me considero cidadão do mundo, me considero uma pessoa humana, entende, que... Não tem isso de branco, preto, amarelo, pardo, pessoa é pessoa, e eu me relaciono com todo mundo por igual. E tento essa horizontalidade nos relacionamentos, então... É muito complexo [riso].

Esse trecho é interessante porque mistura, por um lado, posicionamentos que normalmente silenciariam o privilégio (se não existisse categorização racial, então não existiria racismo, nem cotidiano, nem estrutural; o discurso de 'não ver a cor' frequentemente opera para deslegitimar políticas antirracistas); e por outro lado, a percepção do privilégio como algo *óbvio*, que ela teria que ser besta para não enxergar. De fato, ela relata privilégios específicos no cotidiano dela e também em encontros com a polícia, e usa sim o termo "branca" para descrever-se quando fala desses privilégios. Dessa forma, quando Lucía fala em

definir-se como "ser humano", se assemelha mais a uma orientação política do que a uma negação da existência ou relevância da categorização racial, ou mesmo do racismo. É importante observar também que Lucía visa a desconstrução das categorias raciais, não só na autoidentificação, mas também na forma que ela se relaciona com as outras pessoas.

Nesse sentido, a fala de Lucía é similar à fala de Gaspar, na pesquisa de Jorge Hilton de Assis Miranda (2015). Na entrevista com Miranda, Gaspar falou de "humanidade", um tipo de orientação política que visa a convivência entre diferentes grupos raciais, desconstruindo as hierarquias (p. 85), como já citado em capítulos anteriores. A diferença principal entre Lucía e Gaspar é que esse último vê as diferenças como parte do caminho para um futuro mais igual, enquanto Lucía visa a desconstrução total das categorias. Por um lado, poderia-se argumentar que a visão de Gaspar naturaliza e reifica categorias raciais como se fossem inevitáveis, mas por outro, se poderia argumentar que a visão de Lucía é idealista e, mesmo com o reconhecimento dos privilégios, dificulta ações concretas para modificar a realidade racializada na qual vivemos. A suposição no fundo da fala de Lucía talvez seja que categorias raciais são inerentemente associadas à hierarquia, e portanto, a única forma de produzir a "horizontalidade nos relacionamentos" seria a desconstrução e destruição dessas categorias.

Importante aqui é a distinção feita por Miranda (2017) sobre o branco não se enxergar como grupo racial, e não se enxergar como privilegiado (p. 53). A autoidentificação enquanto branca não significa que uma pessoa reconheça ser privilegiada, tanto como a recusa da categoria branco não necessariamente significa que a pessoa nega ser privilegiada pela branquitude.

Uma das diferenças principais entre a identificação de Sofia e a de Lucía, as duas entrevistadas que evitaram se identificar com o termo "branca" e buscaram categorias alternativas, é que Sofia focaliza na auto-identificação (ela é não-negra, mas as pessoas negras continuam definidas como negras), enquanto Lucía focaliza no próprio sistema de classificação racial (um ideal de que a 'raça' não seja mais uma forma de hierarquizar as relações sociais).

Também vemos na fala de Lucía uma referência a ser branco/a como 'pesado', um lugar social que leva 'uma carga', uma à qual ela não quer ser associada, não só em termos de 'ser opressora', mas também em termos de ser privilegiada. Em diversos momentos da entrevista, Lucía fala de situações cotidianas nas quais ela busca *não* ser privilegiada enquanto branca.

Aspectos dessa carga semântica da branquitude também foram observados por Zelinda Barros nas falas dos casais inter-raciais que ela entrevistou (2003, p. 107). E no seu texto sobre a branquitude na imaginação de pessoas negras estadunidenses, bell hooks (1997) fala

sobre a sensação de *terror* em relação aos brancos nas perspectivas de pessoas negras estadunidenses, um terror que surge a partir de experiências concretas de violência física e simbólica. E de fato, a associação de branquitude com o terror foi feita de forma bastante literal por uma das minhas amigas em Salvador, quando ela me disse que antigamente tinha medo que eu fosse terrorista branco, do tipo que fazem tiroteios nas escolas estadunidenses, porque eu andava com uma cara fechada como se eu tivesse (na percepção dela) com raiva do mundo. Recentemente outro amigo fez um comentário parecido, quando brincou que agora que estou com uma disposição mais aberta e alegre, parei de parecer *creepy* como se fosse terrorista.

Jorge Hilton de Assis Miranda também observa que uma reação geral de brancos ao 'peso' é a hesitação a assumi-lo:

[...] no geral, negam a identificação com o grupo racial branco em função do seu passado colonial de violência. Rejeitam a carga simbólica negativa associada ao colonizador, o que não quer dizer que façam o mesmo com as cargas simbólica e material positivas de seus fenótipos. (2017, p. 53)

A carga e peso que faz parte da categoria "branco" poderia explicar, pelo menos em parte, por que Sofia se define como 'não-negra' e 'não-indígena', por que Rodrigo preferiria não se definir, e por que Alice apresenta a auto-identificação branca com o que me parecia uma sensação de obrigação: que ela preferiria não ser categorizada como 'branca', justamente pela branquitude significar um lugar de explorador(a) num mundo racista, mas ela entende que não é por escolha, e portanto assume a carga.

No caso dessas cinco pessoas que entrevistei, a categoria "branco" foi assumida enquanto uma categoria externa, e não como uma identidade de que sentiriam algum orgulho ou satisfação. Ser classificadas como 'brancas' foi descrito como um fato da vida social, do qual não tinham escolha. A diferença maior entre as falas foi a forma que cada pessoa se relacionou com o desconforto e peso associado à categoria 'branco'. Paulo assumiu a categoria com franqueza; Rodrigo e Alice assumiram com hesitação ou desconforto, mas sem ambiguidade; e Sofia e Lucía assumiram como categoria externa, mas evitaram utilizá-la para definir-se. Todas essas cinco pessoas aparentavam, para mim, um fenótipo definitivamente branco.

O entrevistado que se diferenciou dos outros, nesse caso não se identificando como branco mesmo na questão de heteroclassificação, foi Cláudio. O contato de Cláudio foi passado para mim por um amigo, a quem eu havia pedido contatos de capoeiristas brancos e brancas. Quando conversei com Cláudio pela primeira vez, por meios textuais, eu não vi nenhuma imagem ou foto dele. Nesse primeiro contato, eu indiquei que estava fazendo uma

pesquisa sobre capoeiristas brancos, e ele falou que poderia participar só se houvesse espaço, no meu estudo, para mestiços, por ele não ser nem branco nem negro.

Minha suposição nesse momento, mais uma vez orientada pela revisão bibliográfica da literatura sobre branquitude e a ideia dos brancos silenciarem sua categorização racial para poder silenciar os privilégios, foi que Cláudio era branco sem ambiguidade, mas se identificava com o ideal mestiço da 'democracia racial'. Essa suposição minha foi reforçada quando falei para meu amigo que Cláudio disse que não era branco, e meu amigo reagiu com confusão.

Mesmo assim, marcamos a entrevista, e a primeira vez que vi Cláudio foi no momento da entrevista. Minha intenção com a parte empírica do estudo foi entrevistar pessoas brancas 'sem ambiguidade', ou seja, pessoas que seriam consideradas brancas em qualquer região e contexto no Brasil. Mas Cláudio, ao mesmo tempo que tem cabelo liso (preto, ondulado) e feições no rosto associadas à brancura (nariz, lábios, etc), também tem pele relativamente mais escura. Na minha perspectiva, a pele dele não chegaria a ser categorizada como 'preta', mas também a pele em si definitivamente não seria chamada de 'branca'. Quando perguntei como ele se define em termos de raça ou cor, ele sorriu, um sorriso gradual, olhou para o chão e pausou por uns segundos antes de responder:

Cláudio: Não sei. Não sei te falar, porque... Não sei.

Ansel: Mas antes você falou que é mestiço, né? No Messenger.

Cláudio: É... [[sem muita convicção]] Sim...

Ansel: Aí você se identifica como mestiço, ou tipo, não tem certeza, assim...?

Cláudio: O que acontece comigo é que, por exemplo, eu já estudei em escola particular. Na minha escolar particular, o pessoal falava que eu era preto. Só que, por exemplo... Na escola pública, eu era branco. Entendeu? Aí, é complicado. Eu não sei. Tou no meio.

Cláudio, como as outras pessoas que entrevistei, estabelece a autodefinição dele em relação à forma que é categorizado pelas outras pessoas. Ele diz que no dia-a-dia, a categorização racial dele depende do contexto em que ele se encontra. Ele não parece sentir muita conexão com a categoria 'mestiço', mas também não se identifica nem como branco, nem como preto:

Cláudio: [...] tem gente que me acha mais negro, tem gente que me acha mais branco, eu entendo isso, mas isso não me afeta, tipo... É mais a percepção da pessoa, entende? Só que... eu acho que isso não me afeta, de um modo geral.

Ansel: Aí faz parte de como a pessoa vê você, mas não faz parte de quem você é. É isso? Mais ou menos?

Cláudio: ...É. Mais ou menos isso mesmo. Ainda mais porque [risos] cada um tem uma opinião, né, aí eu já nem... nem me preocupo mesmo.

Cláudio, como Lucía que também falou que a categorização racial "não me afeta", fala aqui da forma que se posiciona subjetivamente e emocionalmente frente às diferentes categorizações. É como se para ele a categorização fosse relativamente arbitrária, dependendo

principalmente da perspectiva de quem faz a classificação. Mesmo quando Cláudio relatou experiências de ser perseguido ou vigiado em lugares comerciais por causa de sua aparência, não aparentou desconforto durante os relatos.

Para resumir, então, todas as pessoas entrevistadas relataram ter sido identificadas como brancas em algum contexto, com Cláudio relatando uma experiência de diferentes classificações em diferentes contextos e as outras pessoas aparentando fenótipos brancos definitivos no contexto soteropolitano. A autodefinição se construiu em relação à heteroclassificação, e não houve dificuldade de assumir serem privilegiado/as pelo racismo, independente dos termos usados para autodefinição.

Em geral, como falarei no próximo capítulo, a classificação enquanto brancos e brancas se tornou mais explícita nas falas das(os) entrevistadas(os) quando relataram experiências específicas de privilégio.

5.3 "É COMPLICADA UMA PERGUNTA DESSA AQUI NO BRASIL": O CONCEITO DE MISTURA NAS AUTO-IDENTIFICAÇÕES

Além da classificação e a definição de "ser branco", outra questão de identificação que emergiu nas entrevistas foi o conceito da 'mistura', e uma associação implícita entre a branquitude e a pureza genética.

Em discussões sobre racismo nas disciplinas que fiz na UFBA durante o percurso deste mestrado, um autor frequentemente citado para comparar o racismo do Brasil e dos Estados Unidos foi Oracy Nogueira e o conceito de "preconceito racial de marca" e "preconceito racial de origem". Segundo Nogueira (2007), "quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é *de marca*; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as conseqüências do preconceito, diz-se que é *de origem*" (p. 292). Nogueira argumentou que o racismo nos Estados Unidos opera principalmente em termos de origem, e no Brasil principalmente em termos de marca.

Uma das contribuições mais importantes desse conceito é que mostra como o racismo nos dois países exhibe uma diferença *qualitativa*, uma diferença na própria natureza do racismo (p. 291). Num contexto acadêmico que era normal escrever que no Brasil não existia preconceito de cor (e até hoje, alguns ainda dizem isso), o argumento de Nogueira pode ser crucial para desconstruir a ideia do Brasil como paraíso racial, ideia formada a partir de comparações com os Estados Unidos. Nogueira chega a apontar as origens brancas e

intelectuais da negação do preconceito:

A tendência do intelectual brasileiro – geralmente branco – a negar ou subestimar o preconceito, tal como ocorre no Brasil, e a incapacidade do observador norte-americano em percebê-lo, estão em contradição com a impressão generalizada da própria população de cor do país.

Embora o próprio argumento de Nogueira tenha certas nuances, o uso desse conceito, que presencio no dia-a-dia, tende a simplificá-lo. Recentemente, conheci pela primeira vez um dos calouros da nova turma do Pós-Afro, e ele me perguntou, “nos Estados Unidos, você é negro?” Para mim foi uma pergunta absurda, pois seria impossível que eu fosse considerado negro lá, mas o próprio Nogueira escreveu:

Nos Estados Unidos, ao contrário, o branqueamento, pela miscigenação, por mais completo que seja, não implica incorporação do mestiço ao grupo branco. Mesmo de cabelos sedosos e loiros, pele alva, nariz afilado, lábios finos, olhos verdes, sem nenhum característico que se possa considerar como negróide e, mesmo lhe sendo impossível, biologicamente, produzir uma descendência negróide, [...] para todos os efeitos sociais, o mestiço continuará sendo um 'negro'. (p. 294)

Esse trecho é interessante porque implica que, nos Estados Unidos, o fenótipo não possui papel *nenhum* no racismo, porque uma pessoa fenotipicamente branca com ascendência negra seria considerada negra, "para todos os efeitos sociais". As pessoas no meu dia-a-dia na universidade em Salvador se referem à antiga lei de “uma gota de sangue”, nos Estados Unidos, e às vezes têm uma imagem generalizada de que o racismo lá opera *somente* em base da genética. É uma suposição interessante: será que a polícia estadunidense tem uma ferramenta que faz detecção remota de genética e *blood quantum* para determinar quais os motoristas que vão parar, sem justificativa? De fato, o racismo nos Estados Unidos parece ter uma ótica mais biológica, mas pode ser um pouco de exagero dizer que uma pessoa com fenótipo branco vai ser considerada negra "para todos os efeitos sociais", caso tenha 'uma gota' de ascendência negra.

Faço referência ao conceito de preconceito de marca e de origem porque acho interessantes os efeitos nas conversas que presencio no dia-a-dia da universidade. A conclusão tende a ser que o racismo nos Estados Unidos opera somente em termos da genética, e que o racismo no Brasil opera somente em termos do fenótipo. Isso implicaria que o conceito biológico de raça não teria muita relevância no contexto brasileiro.

Todas as pessoas que entrevistei, à exceção de Lucía, mencionaram mistura genética na família, mas cada pessoa associou um significado distinto a essa mistura.

Quando perguntei a Cláudio como se identificaria segundo as categorias do IBGE, ele falou que "colocaria pardo", só que “isso não importa muito”. Logo depois, continuou:

Cláudio: É algo que tipo, não define totalmente, né. Porque se você for perguntar, tipo assim, qual a minha cor, deveria representar minha etnia. Só que se eu sou uma

mistura de etnias, então eu responder isso é irrelevante. Se tem branco, preto, indígena, na minha família. Então, eu falar que eu sou negro, por exemplo, não tá me definido. Eu falar que eu sou branco também não está me definindo. Eu falar que eu sou indígena, também não está. Então é complicada uma pergunta dessa, aqui no Brasil, né.

Nesse trecho, Cláudio sugere que o termo 'pardo' seria só uma definição parcial; não conseguiria descrever a totalidade da sua cor/etnia. Ele fala em termos de família, destacando a mistura em sua família, e indica como escolher um único termo para definir-se seria inevitavelmente incompleto. Ou seja, a 'cor'/etnia' na perspectiva de Cláudio aparece como mais do que a aparência física, conectada também à ascendência e ao contexto familiar.

Ao mesmo tempo, Cláudio descreve a relação entre a mistura genética e a categorização racial de uma forma que deslegitima a relevância de fenótipo, quando diz que a categorização por cor é "irrelevante" por não descrever a totalidade os laços biológicos e familiares dele. Se a heteroclassificação por fenótipo (preconceito de marca) é o mecanismo principal pelo que o racismo no Brasil opera, talvez a negação da relevância da classificação fenotípica possa ser considerada uma característica do olhar hegemônico branco que contorna o conceito de mestiçagem no Brasil. Talvez um efeito dessa concepção hegemônica sobre mistura tenha sido o fato que Cláudio descreveu diversas situações em que foi discriminado por ter pele escura, mas não chegou a relatar situações concretas em que pode ter sido privilegiado por portar traços físicos associados à branquitude.

Também é possível que a heteroclassificação de Cláudio não chegue sempre a ser tão fluida como ele implica. Num texto sobre *degrees of whiteness* (graus de branquitude), Patrícia Pinho (2009) fala sobre os diferentes fatores fenotípicos que operam em conjunto na heteroclassificação:

A 'medida da branquitude' de uma pessoa, portanto, não se define somente pela cor da pele; requer uma economia mais ampla de signos onde, junto com outras características corporais, a textura do cabelo é quase tão importante como tom epidérmico. Em um dado contexto, a definição da branquitude é também, necessariamente, contornada por gênero e afiliação de classe. (p. 40, tradução minha)

Se alguém fosse usar o conceito de 'graus de branquitude', poderia supor que os diversos traços físicos "brancos" de Cláudio, menos a cor da pele dele, poderiam levar pessoas (se não todas as pessoas) a classificar ele como branco, apesar do termo "branco", segundo ele, não descrever a identidade dele totalmente.

Para Paulo, perguntei, "Você acha que pessoas brancas no Brasil consideram relevantes suas identidades raciais?" e ele respondeu:

Paulo: Cara, eu vejo que, não sei, o Brasil é tão misturado, a questão assim da identidade cultural assim, né, que eu vejo que a maioria das pessoas não pensa sobre

essas questões assim sabe. Não reflete mesmo. Porque é tanta mistura também assim no Brasil que - acho que não. Não tem tanta reflexão assim. Eu mesmo, minha família é toda uma mistura. Embora a gente seja todo de pele branca, minha mãe tem cigano na família, tem índio como eu falei, tem negro também, tem... mesmo a gente [não ter] pegado essa parte da genética e tal. Mas tem muita mistura assim, então acho que não tem muito essa questão dessa busca, porque [risos]... Ela fica meio complicada também assim, sabe.

Inicialmente, não consegui entender essa fala. Por que a mistura genética significaria que as pessoas não pensariam sobre identidade racial? O que uma coisa tem a ver com a outra? A própria 'mistura' não constitui, *em si*, uma forma de pensá-la? Percebi, primeiramente, que Paulo talvez estivesse associando um significado diferente à 'identidade racial', um significado talvez mais associado ao conceito de 'raças' distintas e definidas (branco, preto, indígena). Depois, cheguei a entender que o trecho acima só pode ser compreendido junto ao que Paulo mencionou logo depois, quando tentei resumir o que ele havia falado sobre identidade racial e mistura:

Ansel: As pessoas brancas, ou pessoas em geral, não necessariamente pensam sobre identidade racial no dia-a-dia.

Paulo: Eu acho que sobre identidade racial não. O racismo ele não é tão pensado, eu acho assim, saca, ele é meio... ele não é refletido, sabe. Ele é praticado como, sei lá, por osmose, parece... Eu penso isso, não sei, que **ele é praticado sem reflexão, porque eu acho que se houvesse o mínimo de reflexão, ele não seria praticado, sabe...** Pelas referências que a gente tem, pelas provas que a gente tem o tempo todo, sabe, sobre o branco não ser melhor em nada, assim, do que outras pessoas, e tal, e eu acho que não é pensado assim no sentido de pensamento refletido. Ele é praticado, sabe. Eu acho que sem o devido pensamento sobre essa identidade racial, assim. Acho que os brancos não pensam sobre identidade racial. [grifo meu]

Junto a esse trecho, a fala anterior sobre mistura começa a fazer mais sentido: se os brancos fossem refletir sobre suas próprias famílias e sua ascendência, o racismo se tornaria inviável devido às misturas, genética e cultural.

Minha intenção aqui é destacar que o conceito de mistura genética faz parte da forma que Paulo pensa sobre raça e racismo. Não discute somente em termos da cor, da aparência, da marca; o conceito da 'mistura' também integra esse modo de pensar.

Perguntada sobre a classificação racial de sua família, Sofia descreveu uma mistura genética, mas indicou que, no contexto de Salvador, seria considerada uma família branca:

Sofia: Meu pai, poderia dizer que é mestiço. Ele tem uma parte indígena e uma parte europeia. Minha mãe também tem uma mistura aí da Espanha misturada com 'mouro', né, como a gente fala assim. Mas eu definiria eles... assim, em termos de Salvador, como uma família raça branca, né.

Sofia, portanto, para responder à pergunta, classifica sua família em termos do que ela acredita ser contexto soteropolitano, que se caracteriza por uma categorização racial que depende bastante do fenótipo. Sofia, portanto, pensa na 'raça' e racismo, em Salvador, em

termos de fenótipo, em termos de marca.

Alice, por sua parte, fala do conceito de mistura como uma estratégia que utilizava anteriormente para não assumir ser branca, e como isso mudou com seu processo de conscientização:

Alice: [...] um evento acadêmico que tava tendo na UFBA, Janja tava lá ministrando - não sei se era uma oficina, uma palestra, uma coisa assim, e ela fez essa pergunta pra gente: 'Qual é sua cor/raça', 'qual a sua identidade racial', uma coisa assim. E na época eu respondi que eu era misturada. [grande riso] E depois que eu fui me dar conta, falei, '**Gente, não..! eu sou misturada biologicamente, mas socialmente aqui eu sou branca!**' Isso na minha cabeça não queria entrar. Porque eu não queria ficar, 'Eu sou branca'. Não sou branca, olho pra mim e não me acho branca. Minha pele não é *branca*. Mas... para a estrutura racial social do Brasil, eu sou branca. [grifo meu]

Como Sofia, Alice faz uma distinção entre a raça como conceito genético e como processo social², apontando o fenótipo como o componente mais relevante para a classificação racial.

Lucía foi a única pessoa entrevistada que não falou de mistura na família. Quando perguntei como ela classificaria seus familiares, ela aderiu à postura de negar a categorização, e os descreveu como humanos. Quando perguntei como seriam identificadas na rua por desconhecidos, respondeu, "todo mundo branco, então." Essas respostas não significam necessariamente que não existe 'mistura' na família de Lucía. O que indicam é que Lucía evita 'raça' como categoria social, e portanto, falar sobre isso não faria sentido.

Por minha parte, como branco que também faz parte deste estudo, considero que o próprio conceito de "mistura" está enraizado na suposição de que existem raças biológicas distintas (branco, negro, índio), uma suposição que retrata uma falsa homogeneidade entre os brancos, entre os negros e entre os índios, quando na verdade cada grupo está conectado a diversos povos e 'origens'. Também, ao meu ver, o próprio conceito de 'origem' fabrica um ponto fixo, e *arbitrário*, no passado, já que na origem das origens todos nós descendemos de ancestrais comuns.³ Não que isso seja muito relevante no dia-a-dia, já que o racismo é um processo contemporâneo que funciona com base em construções sociais, e não em origens factuais.

Comecei a parte empírica deste estudo com a expectativa de que a 'mistura' seria utilizada pelas pessoas entrevistadas como justificativa para se negarem enquanto brancas/os e privilegiadas/os, já que Liv Sovik chamou a mestiçagem de "fiel escudeiro da branquitude" (2009, p. 15). Na prática, só Alice fez essa referência, ao tê-la apontado para negar ser branca, e nesse caso, foi uma postura anterior, já que foi transformada ao longo dos últimos anos.

2 Lembrando, claro, que tanta a raça 'genética' quanto a raça 'social' são construtos sociais.

3 Lembrando que em um determinado momento do racismo "científico", acreditava-se que cada "raça" possuía uma origem biológica distinta. Apesar dessa perspectiva não dominar atualmente, a meu ver continua a influenciar a forma que se constrói o pensamento sobre raça e "mistura".

Cláudio e Paulo falaram da mistura de formas complexas, mas, em ambos os casos, tendiam a falar sobre o racismo em termos concretos e vividos, a partir das suas experiências, e no caso de Paulo, não havia dúvida de ser categorizado como branco, mesmo sabendo que a ascendência dele envolve diversas 'origens'. No caso de Cláudio, havia dúvida sim sobre ser categorizado como 'branco', mas isso parece surgir a partir do seu dia-a-dia e a realidade de ser classificado de forma diferente em momentos diferentes. Ao mesmo tempo, Cláudio descreveu umas discriminações que passa por ter pele mais escura mas não relatou, ou de fato não enxerga, os privilégios que deve receber por ter feições brancas. Sofia falou de mistura, mas não a considerou relevante para classificação racial num contexto onde racismo opera fenotipicamente. E Lucía nem a mestiçagem mencionou.

Para resumir, então, o conceito de 'origem', de 'mistura' e de algum aspecto 'genético' da raça apareceu, sim, nas falas das diferentes pessoas que entrevistei. Não é como se esse fosse irrelevante para pensar sobre raça e racismo em Salvador. Ainda assim, é importante lembrar, também, que a forma que o conceito de 'origem' opera na autoidentificação racial não é necessariamente igual à forma que 'marca' e 'origem' operam no próprio preconceito e racismo no dia-a-dia.

5.4 "SER BRANCO NO BRASIL É PRIVILÉGIO": SIGNIFICADOS DE SER BRANCO(A) NO BRASIL

Além da questão da classificação em termos específicos (branco, preto, não-branco, ser humano, etc) e o conceito da mistura na autoidentificação, também ressalta-se a questão do *significado* das diferentes categorias, especialmente a categoria "branco". Uma das questões no roteiro de entrevista foi, "O que significa ser branco no Brasil?" Foi uma questão que adotei dos roteiros de Lourenço Cardoso (2014b) e Jorge Hilton de Assis Miranda (2015).

Em resposta à pergunta do significado de ser branco(a) no Brasil, cinco⁴ das pessoas entrevistadas responderam que significa ter privilégios e ser privilegiado(a). Cláudio, a sexta pessoa, não usou o termo "privilégio", mas falou que ser branco significa ter "um pouco mais de facilidade na vida". A diferença entre as respostas se relacionava com a forma que cada indivíduo entendia "privilégio" (ou 'facilidade'). Alguns focalizaram mais na questão econômica, pensando na branquitude como um tipo de classe social.

A resposta mais sintética foi a de Sofia: "Isso, ser privilegiada, não sofrer preconceito de cor, de estereótipo, de cabelo, de... eh... ter acesso a qualquer espaço público, não ter problemas de acesso, problemas de – com a polícia desconfiar de você por causa do seu

4 Por uma questão de tempo, não cheguei a fazer essa pergunta à Alice, mas quando explicou a autodefinição dela enquanto branca, associou a categoria 'branco' imediatamente ao privilégio.

estereótipo.. acho que é isso.”

Então, ser branco, para Sofia, se relaciona com privilégio advindo do racismo, na aparência física, no acesso a diferentes espaços e na relação com a polícia. Em termos de aparência física, Paulo também fala do "modelo vigente de beleza" que "contribui negativamente no sentido de privilegiar as pessoas brancas.”

Além da 'carga social' associada à branquitude, que relatei na seção anterior sobre classificação, alguns entrevistados associaram 'ser branco' a ser racista e ser produtor do racismo. Para Paulo, o branco, ao invés de refletir na sua própria posição na sociedade, está "sempre tentando minorar os outros pra se colocar numa condição melhor". O branco procura defeito no Outro para justificar desigualdades sociais. Isso se assemelha ao que escrevi no capítulo três sobre a relação estreita entre branquitude e antinegitude.

Paulo: Acho que no geral, as pessoas não refletem em sua posição enquanto branco. Elas refletem a posição do outro enquanto preto, tá ligado? Tipo assim, assim, marginalizar o negro e tal assim, mas não reflete sobre o ser branco e ser o branco que causa essa pobreza que é predominante entre os pretos, tá ligado? Essa pessoa branca não pensa que ela que tá lá no seu apartamento e tal é a responsável por a favela tar como tá. Ela pensa que o favelado que é o doente, que é o lixo da sociedade, que é não sei que, a favela que é o problema. Mas ela não vê que o favelado só existe porque o Brasil foi construído de certa forma e tal que fez com que tivesse muitas pessoas pobres, saca. E muitos pobres pretos, né, desse jeito assim, eu penso que o branco não enxerga dessa forma, ele não enxerga ele como culpado, ou como contribuinte, sabe.

É nesse sentido que Paulo menciona que "o racismo vem do branco". Cláudio, também, opina que são as pessoas brancas a fonte do racismo. Quando perguntei se existe algum desconforto ou conflito em relação ao racismo no seu grupo de capoeira, disse que preconceito não é um problema justamente porque a maioria das pessoas nele são negras:

[...] acaba que a maioria das pessoas preconceituosas são brancas. Então o grupo não tem pessoas brancas praticamente. Se tiver, vai ser, tipo... Acho que deve ter duas ou três pessoas brancas no grupo, aqui no grupo que eu treino. Então é muito pouco. Então racismo dentro do grupo não é um problema por causa disso, entendeu. Talvez se tivesse mais pessoas brancas, teria mais racismo, mas eu acho que... não é o caso de lá, entende?⁵

Além de ser associado ao privilégio (uma posição na estrutura racista da sociedade), a uma carga e um peso social e ao racismo (uma atitude e orientação, mas também um papel na estrutura do racismo), 'ser branco' foi descrito também como uma classe social. Nas falas sobre branquitude enquanto classe social, muitas vezes as fronteiras entre 'raça' e 'classe' foram dissolvidas.

5 Não é meu foco aqui, mas poderia-se questionar a ideia de não haver racismo no grupo de Cláudio devido à falta de pessoas brancas. Se pensarmos no racismo enquanto estrutural, então a violência do tráfico que Cláudio descreve posteriormente é justamente uma questão dos efeitos do racismo enquanto organização da sociedade. Nesse sentido, mesmo se não existir preconceito dentro do próprio grupo, racismo, ainda assim, é uma questão extremamente presente.

Cláudio, por exemplo, quando perguntado o que significa ser branco no Brasil, respondeu:

Cláudio: [...] Aqui no Brasil, eu... acho que os brancos, eles acabam tendo um pouco mais de facilidade na vida. Em geral. Em relação a emprego, em relação até mesmo à classe social, que geralmente eles são de uma classe social mais alta. E... Acho que é isso.

Perguntado sobre vantagens dos brancos no Brasil, Cláudio respondeu também em termos econômicos. Nesse caso, o privilégio branco é interpretado como um privilégio de classe.

Rodrigo também falou de classe social quando definiu ser branco. Depois de falar de privilégio em termos de cor e racismo, indicou que ser branco no Brasil também é "de certa forma representar uma classe social, sabe? Você sendo pobre ou não, o fato de você ser branco já lhe associa a uma classe social mais abonada, né." Nessa interpretação, o privilégio atrelado à pele branca está conectado a uma associação entre a brancura e riqueza.

Momentos depois, na entrevista, Rodrigo contou sobre a discriminação de classe que enfrentou quando trabalhava como jardineiro em São Paulo:

Rodrigo: [...] você bota o uniforme, você fica invisível, né... Aí eu passei por essas experiências, também, de ser discriminado socialmente pela profissão que eu ocupava, né, que era uma profissão que não é bem remunerada, [...] e eu passei por algumas situações assim... de discriminação mesmo, sabe? Mas... Claro que não por causa da minha pele, né, tipo assim... Se eu quiser me disfarçar de, né, de pessoa rica assim, basta botar uma roupa e fazer a barba, pentear o cabelo... As coisas mudam, né.

Nesse trecho, ser branco é conectado à classe: basta mudar de roupa para mudar as impressões das outras pessoas, já que a pele branca é associada a classes sociais mais altas. Ao mesmo tempo, acho importante lembrar que, devido à dinâmica de discriminação racial no Brasil, é bem provável que Rodrigo teria passado discriminação mais intensa e violenta caso se tratasse de um homem negro usando a mesma roupa. Não é só uma questão do *potencial* de se fazer de rico com uma troca de roupa, pois a pele branca já gera privilégio independente da classe.

Paulo também fala de 'ser branco' em conexão a uma classe social, utilizando o termo "sociedade branca", ao longo da entrevista, para descrever uma organização de espaço social, além da cor da pele desses indivíduos:

Paulo: [...] o racismo no Brasil, ele faz parte de uma classe social, sabe, também assim, ou de um grupo de pessoas. Então isso acaba com que eu, com certas pessoas -- e aí [...] não é só questão da posição da pessoa branca como cor de pele. É mais uma questão da pessoa inserida na sociedade branca, assim mesmo, uma pessoa que tá ali no sistema, querendo se capitalizar muito, que tem um carro, que não sei o que ta ta... que vive no centro, por exemplo assim, ou num bairro privilegiado e tal...

Nesse trecho, Paulo fala do racismo e da 'sociedade branca' em conexão à classe social. Racismo é associado também à riqueza, ao trânsito em certos espaços. Paulo chega a descrever uma família negra rica na cidade de sua infância, indicando como o desprezo dessa

família por bairros considerados 'pobres' constituíam atitudes da 'sociedade branca'.

Sofia também associa o privilégio não só ao racismo, mas também à classe, ao ponto de dizer que ter privilégio branco e não ter privilégio de classe seria um tipo de contradição:

Sofia: Ser considerada branca é entender assim, basicamente quando eu sou considerada branca, automaticamente opera minha condição de classe, né? Porque assim eu não venho de uma família burguesa. Então... eu sou considerada branca quanto pele, mas quando eu vejo a construção da minha família, e minha própria, sou a primeira geração que entrou na universidade, meus pais não são universitários. Então me coloca em um lugar de contradição, né? Tipo... aceitar que eu sou fenotipicamente branca, mas também entender que tem uma condição popular, ou até de privilégio, né, de ter entrado em certos lugares que minha família não entrou, com luta. Então é uma coisa bem contraditória, assim, porque por um lado sou privilegiada, mas por outro lado, não.

Não pretendo aqui sugerir que haveria a possibilidade (ou a necessidade) de distinguir, de forma absoluta, os privilégios de raça e classe. Afinal, a abordagem interseccional mostra como é impossível (ou no mínimo irresponsável) analisar um eixo de opressão de forma totalmente isolada dos demais. Mesmo assim, acho importante observar como o vocabulário da desigualdade de classe, em alguns casos, acaba sendo utilizado para falar sobre privilégio racial. Em alguns momentos, me pareceu que não há o costume de pensar ou falar sobre racismo em termos estruturais, e por isso, conceitos de classe social são usados para falar sobre privilégio dos brancos. Nesse sentido, os discursos de certas pessoas que entrevistei se assemelham aos dos homens brancos na pesquisa de Valeria Ribeiro Corossacz, pois ela analisa como "a classe se apresenta como a linguagem privilegiada para dar um conteúdo à branquitude" (2017, p. 172).

Um aspecto interessante das respostas sobre "ser branco" como uma posição de privilégio foram as visões sobre as formas de deslocar-se dos privilégios da branquitude. Já que todas as pessoas entrevistadas definiram 'ser brancas', em termos do privilégio e da facilidade, achei interessantes as sugestões de não serem privilegiadas/os. Em determinados momentos, as pessoas entrevistadas pareciam estar implicando que deslocar-se do privilégio é, em certa medida, deslocar-se da condição de branca/o.

Um exemplo é a resposta de Paulo quando perguntei o que ser branco significa na sua vida:

Paulo: Na minha vida, cara... Nossa, eu não sei, porque o que que eu falei de ser branco como privilégio, pra mim, eu na minha vida, ser branco não significa muita coisa porque eu não quero... o que eu busco pra minha vida não é o que esses privilégios que os brancos têm dão, sabe, eu não quero ficar rico, eu não quero ter dinheiro... Eu quero ter outras coisas. Eu busco outro sistema de vida assim. E quero outro contato com a natureza, com outras coisas de -- outra forma de viver mesmo, assim, que eu ainda tou buscando também, sabe. E que eu acredito na capoeira pra me dar esse caminho dessa busca. Então pra mim, ser branco é só a cor da minha pele. Não quer dizer nada pra mim nesse sentido. Embora eu, claro que eu sinto o privilégio dentro da sociedade no dia-a-dia. Eu sinto isso assim, eu sinto uma

possibilidade maior pra mim acessar coisas assim, mas aí que tá - eu não quero acessar essas coisas, digamos, porque não é isso que eu busco, sabe assim...

Nesse trecho, Paulo associa privilégio branco a aspectos econômicos (ficar rico, ter dinheiro), e implica que não é privilegiado como branco, à medida que evita acessar essas coisas. Para ele, os privilégios dos brancos não fazem parte do caminho de vida que ele pretende seguir. Nessa visão, afastar-se da 'sociedade branca' é também afastar-se do privilégio. Acho interessante que pensar no privilégio branco em termos de classe, permite essa visão de uma possibilidade de deslocar-se desse. (Como indiquei nos capítulos da revisão bibliográfica, meu posicionamento é que o privilégio branco opera independentemente de classe e independente das atitudes individuais, e não há como um indivíduo sair desse sistema; a única solução seria mudar a estrutura racializada da sociedade como um todo.)

Sofia, a entrevistada que se descreve como “não-negra” e “não-indígena” e evita o termo “branca” para se definir, também sugere a possibilidade de deslocar-se dos privilégios associados a “ser branco”, dessa vez em termos dos privilégios de transitar em certos espaços:

Sofia: [...] Quando eu cheguei a primeira vez, pra mim era um outro Salvador a universidade. Até pensei que era uma universidade particular. Fiquei impressionada, porque na Argentina, por exemplo, a universidade tá muito mais pop-- é muito mais popular. Porque o acesso é muito mais amplo. Então tinha muitos companheiros que trabalhavam, companheiros - enfim, companheiras, né, socialmente classe baixa, inclusive, e tal. E aqui eu acho que [é o] marcador assim bem grande. **Então ser branco pra mim é transitar esses espaços de privilégio, se identificar com esses espaços**, porque você pode transitar pra modificar, para abrir, para questionar, ou pode transitar só por ter o privilégio de transitar, né. Então... eu, por exemplo, sou fenotipicamente branca aqui em Salvador, mas eu não me identifico com essa realidade. Eu não moro nesses bairros, eu não frequento esses lugares que essas pessoas vão. E enfim. Acho que é isso, ser branco é isso, transitar nesses espaços de privilégio, que em Salvador é muito marcante. [grifo meu]

Nesse trecho, Sofia diz que 'ser branco' é transitar em certos espaços, como a universidade e bairros ricos, e também identificar-se com esses espaços, sem questioná-los. Implícito nesse trecho é que se um indivíduo branco não se identificar com esses espaços, isso modificaria sua condição, ou pelo menos seu privilégio.

Se "ser branco" significa “transitar nesses espaços de privilégio”, então não transitar significaria não ser branco? Os brancos pobres não são brancos? É interessante essa fala de Sofia porque, como a fala de Paulo, 1) define "ser branco" em termos de privilégio; 2) define os privilégios principalmente em termos de classe; e dessa forma 3) implica que não se beneficiar dos privilégios de classe significaria uma experiência diferenciada de “ser branco”, ou no caso de Sofia até *não* ser "branca".

Lucía, também, implica que praticar atitudes diferenciadas pode modificar ou anular a condição de branca/o:

Lucía: [...] é isso, em um Brasil preto, né, onde a maioria das pessoas são pretas, ser branco no Brasil é privilégio. Isso, eu acho. Que já es um privilégio muito... grande. E que se essa pessoa branca tem -- dependendo da consciência que essa pessoa, tenha, né, eh... que vai definir se ele é branco ou não, né?

Como vimos anteriormente, Lucía associa categorias raciais à hierarquização das relações sociais, e acredita que a construção de relações sem essas hierarquias permitiria às pessoas se relacionar enquanto 'seres humanos'. Mais uma vez, a ideia é que certos comportamentos e atitudes poderiam modificar a condição enquanto branca/o, e que certos tipos de relação poderiam proporcionar uma des-racialização do indivíduo branco.

Esses trechos indicam como as pessoas entrevistadas associaram 'ser branco' ao privilégio, mas em muitos casos focalizaram no privilégio econômico, e dessa forma, imaginaram um tipo de flexibilidade na condição de branco, em que negar certos privilégios permitiria um lugar diferenciado dentro da categoria.

Por minha parte, mesmo pensando no privilégio enquanto um processo que envolve a interseção entre múltiplas hierarquias (como raça, gênero e classe), considero útil, também distinguir entre diferentes tipos de privilégio, pois o privilégio branco opera também para brancos 'pobres', mesmo que não sejam privilegiados em termos de classe. Mesmo quando um indivíduo sai dos "lugares" da branquitude ou da 'sociedade branca', continua a ser identificado enquanto branco, como demonstrou Lia Vainer Schucman (2012) por exemplo.

Mas se as seis pessoas que entrevistei falaram sobre privilégio em termos mais gerais e abstratos quando solicitei que definissem sobre 'ser branco', também relataram experiências individuais concretas de serem privilegiadas no dia-a-dia. Apresento esses relatos no próximo capítulo.

CAPÍTULO 6

"QUANTO MAIS BRANCO, MAIS PRIVILÉGIO": PERCEPÇÕES DE PRIVILÉGIOS NO COTIDIANO

Se as pessoas que entrevistei falaram de maneira mais abstrata e geral sobre privilégio quando definiram o que significa ser branco, também relataram uma série de privilégios concretos que percebem vivenciar em seus cotidianos. Os relatos aqui indicam como nós, brancos, somos capazes sim, de 'enxergar' e criticar os nossos privilégios, e que realmente pensar neles enquanto 'invisíveis' é um tanto problemático. As pessoas que entrevistei apontaram exemplos específicos de privilégios estruturais, privilégios cotidianos e privilégio nas abordagens policiais. Ainda assim, apontarei outras dinâmicas de privilégio que consegui observar na análise das entrevistas apesar das próprias pessoas entrevistadas não terem observado, pelo menos não explicitamente.

Quadro 2 - Privilégios nomeados pelas/os entrevistadas/os	
Contexto	Privilégios
Cotidiano	<ul style="list-style-type: none"> • transitar livremente em espaços brancos <ul style="list-style-type: none"> ◦ “é um lugar que é pra você” ◦ não sofrer perseguição no shopping e em lojas ◦ não ser considerado/a suspeito/a por causa da cor da sua pele • "uma espécie de credibilidade" • não representar perigo na rua; “transmitir segurança” • transitar em espaços negros • estética corporal mais valorizada
Educação	<ul style="list-style-type: none"> • ter acesso à universidade • ter acesso à pós-graduação • ganhar bolsa • ser mais acolhido/a • ser visto/a como mais inteligente • seu trabalho acadêmico ser mais valorizado • suas referências teóricas serem mais valorizadas
Condição Econômica	<ul style="list-style-type: none"> • vantagens no mercado de trabalho • acesso a emprego • contatos profissionais • acesso a saúde e planos de saúde • amparo familiar
Relação com a Polícia	<ul style="list-style-type: none"> • o policial se importar com a segurança e bem-estar da pessoa branca • não ser abordado/a • não ser alvo de violência física • não sofrer consequências ao ser rude com policial • “brancos que andam com negros” abordados de forma mais leve do que os negros com quem andam

Capoeira	<ul style="list-style-type: none"> • ter mais oportunidade para dedicar-se à capoeira devido à ausência de outras demandas e responsabilidades <ul style="list-style-type: none"> ◦ enquanto pessoa de outra região ou país que veio para Salvador para treinar capoeira ◦ enquanto homem • chegar no treino "de barriga cheia", sem preocupação sobre alimentação • ter emprego que não cansa o corpo, portanto ter mais energia para treinar • ter controle sobre os próprios horários de trabalho para poder treinar e fazer viagens e eventos
-----------------	--

O Quadro 2 apresenta os privilégios específicos descritos pelas pessoas que entrevistei. Constitui uma síntese do que foi nomeado nas entrevistas, e não uma tentativa de descrever todos os privilégios vivenciados por pessoas brancas em cada um desses contextos.

6.1 "UMA ESPÉCIE DE CREDIBILIDADE": PRIVILÉGIOS DO DIA-A-DIA

Um tipo de privilégio apontado pelas pessoas que entrevistei tem a ver com a estrutura social de poder: acesso à universidade, ao emprego e à saúde. Sofia falou concretamente das formas que foi privilegiada na pós-graduação da UFBA enquanto mulher branca. Ela comentou que "É muito visível como as pessoas olham pra você como uma mulher branca, e automaticamente você é inteligente, você é capaz, você vai conseguir, você é muito mais rápida, você tem muitas [mais] referências, você sabe muito mais." Ou seja, Sofia percebeu como as contribuições acadêmicas dela foram mais valorizadas somente por causa da cor de sua pele. Também a região e país de origem fazem parte desse privilégio, pois "[...] as pessoas que [vieram] do sul, Curitiba, interior de São Paulo, sempre são mais... acolhidas. Como se as referências delas para o programa, o aporte para o programa ia ser muito mais importante que qualquer negra nordestina ou negro nordestino. Isso é *muito* notório, assim."

Alice também falou sobre o privilégio que as pessoas brancas têm em termos de acesso à educação e à riqueza econômica. Para Alice, esse privilégio constitui também uma responsabilidade.

Que é de você, né, reverter esse seu privilégio - pra pessoas que não tiveram, entendeu, em trabalho voluntário... pra comunidades, pessoas, comunidades empobrecidas. Pra escrever projetos e conseguir financiamentos pra essas pessoas. Pra também no momento que tá fazendo uma pesquisa, vamos supor assim, em alguma comunidade, pensar em como reverter também economicamente aquilo. Dar alguma coisa pra aquela comunidade, porque no momento que você recebe uma bolsa pra estudar aquilo e você vai entrevistar uma pessoa, que é mestre lá da cultura popular, que é da comunidade, que, por exemplo, né, tipo assim, o mínimo, acho, por mais que - 'ah, essa bolsa é pouco dinheiro, mal dá pra sobreviver.' É, mas imagina comparando com o que a outra pessoa não tem. Então tipo assim, o mínimo do mínimo é isso, todas as formas possíveis de reverter, sabe, tipo assim, você dá um cachê pra pessoa pelas horas que ela tá se disponibilizando pra te ajudar no seu trabalho. Esse tipo de coisa, né.

Então quando Alice pensa no acesso à pós-graduação e à bolsa de estudos enquanto privilégio, também busca pensar como ela, e como pessoas brancas em geral, poderiam usar esse acesso privilegiado a recursos para beneficiar as pessoas sendo estudadas e as pessoas que não têm esse mesmo acesso. A ideia parece ser usar esse acesso a recursos para contribuir e compartilhar, ao invés de usar para benefício próprio.

E de fato, o estudo acadêmico da cultura popular e da cultura negra é uma questão bastante complicada. No final das pesquisas, quem ganha a diploma, a bolsa, o currículo LATTES polido, apresentações em congressos e o reconhecimento institucional são as/os pós-graduandas/os, e não as mestras e os mestres da cultura popular.

A proposta de Alice para redistribuir os recursos proporcionados pelo privilégio é uma proposta interessante, porém, arrisca entrar no território do discurso da filantropia, em que uma pessoa em uma posição de poder escolhe compartilhar uma parcela simbólica desse poder com 'o outro'. Para “reverter” o privilégio, não seriam necessárias mudanças dramáticas ao sistema universitário, começando com a presença das próprias pessoas das comunidades, das culturas negras e das culturas populares escrevendo seus projetos e ganhando bolsas?

Alice também menciona a importância da representatividade, quando relata como conseguiu proporcionar um contato profissional para ajudar um dos membros de seu grupo de capoeira a conseguir trabalho, que era ensinar capoeira numa escola. Na perspectiva de Alice, isso foi uma oportunidade para utilizar os contatos que possui, no seu lugar de privilégio, enquanto mulher branca de classe média, para que pessoas negras excluídas desse tivessem acesso também aos bens, recursos e trabalho.

A questão da bolsa de estudos enquanto uma forma de privilégio foi especialmente saliente na minha própria vivência como estrangeiro num Mestrado aqui em Salvador, pois ganhei uma bolsa CAPES para poder realizá-lo. É verdade que como "estrangeiro não residente" não me é permitido trabalhar no Brasil, portanto, precisei pedir o auxílio da bolsa para poder ganhar o visto de estudante e ter meios para me sustentar. Dito isso, é interessante pensar que mesmo como estrangeiro, ganhei dinheiro público brasileiro para poder realizar este mestrado, sendo que no contexto estadunidense eu teria que pagar para fazer pós-graduação.

Preto Du, entrevistado branco e parceiro musical do *rapper* e pesquisador Jorge Hilton de Assis Miranda (2015), analisou o privilégio da branquitude com a metáfora de receber um pagamento mensal de dinheiro desviado da saúde pública (p. 153). Independente da vontade ou consciência das pessoas brancas, indicou Preto Du, recebemos esses pagamentos e os gastamos. No contexto estadunidense, David Roediger (2007) falou dos "salários da

branquitude" (*wages of whiteness*), frase que ele apropriou de W.E.B. DuBois (ROEDIGER, 2007, p. 12), em referência aos "salários" que brancos ganham pelo privilégio, mesmo em situações que não ganhamos salários literalmente em dinheiro.

Ao meu ver, essa metáfora do 'salário' da branquitude talvez não seja muito distante do dinheiro que recebi na forma de uma bolsa de mestrado. O que significa ter ocupado uma vaga e ter ganhado uma bolsa de dinheiro público brasileiro para estudar privilégio branco, enquanto as bolsas disponíveis para ingresso no meu programa de pós-graduação, um programa cursado principalmente por pessoas negras, tem ficado cada vez mais escassas? Minha presença e minha pesquisa são mais importantes do que das pessoas que não passaram nas seleções ou não ganharam bolsa por causa da hierarquia de notas na seleção? Por que?

É interessante que na seleção de muitos programas de pós-graduação, inclusive no meu, há vagas especificamente para estrangeiros. Recentemente começaram a implementar ação afirmativa no meu programa, mas antes disso já havia vagas que facilitavam a presença de estrangeiros nos programas. Por causa disso, infelizmente, me parece que a presença de pessoas estrangeiras foi considerada uma prioridade antes da presença de pessoas negras, indígenas e trans. Como estrangeiro branco que ocupou uma vaga e uma bolsa por dois anos, tenho que levar a sério essa questão, pois também faço parte.

Na defesa desta dissertação, a banca criticou minha concepção aqui da bolsa enquanto 'pagamento', ou seja, argumentou que seria errado dizer que ganhei um 'salário' para fazer mestrado. Também questionou a associação que fiz entre as vagas de estrangeiro e as vagas promovidas pelas ações afirmativas.

De qualquer forma, como sou um dos sujeitos/objetos de pesquisa neste estudo, considero relevantes minha preocupação sobre a bolsa, a sensação de contradição e o sentimento de culpa. Afinal, para mim como estrangeiro houve um processo seletivo diferente, em que só precisei encaminhar o projeto e meu currículo, sem fazer a prova ou exame oral. De fato, só consegui me inscrever no programa por causa disso (já que não tinha os meios de fazer uma viagem a Salvador só para fazer a prova presencial), mas ainda assim minha experiência toda do mestrado foi permeada pela sensação de estar colaborando com a injustiça: nem fiz o mesmo processo seletivo mas ainda assim ganhei bolsa. Por que eu ganhava os recursos financeiros para possibilitar os meus estudos enquanto várias amigas e amigos brasileira/os, também estudantes na universidade pública, ganhavam pouco ou nenhum recurso para possibilitar os seus? E as pessoas que ainda nem tiveram a chance de entrar na universidade, ou que são ativamente excluídas pela universidade, ou as que, depois de conseguir entrar, são alvo de violências estruturais e cotidianas que dificultam a

permanência?

Sofia, também estrangeira que se sustentou com uma bolsa enquanto fazia mestrado na UFBA, aponta como vir para Salvador dessa forma pode ter sido uma vantagem, também, para o envolvimento na capoeira:

[...] a maioria das pessoas que realmente conseguem ter um lugar são pessoas que [...] Ou estudaram, têm trabalho, tem grana familiar, conseguem segurar, né. Eu vejo isso mais nas pessoas, por exemplo, que vêm pra Salvador - porque aqui tá a fonte da capoeira. Então eles vêm pra estudar ou para trabalhar... E o tempo acumulado é muito grande, porque a prática da capoeira é basicamente a prática da vida, né, a vida cotidiana é a capoeira. Eles conseguem acumular muito tempo de conhecimento, de prática, então coloca eles talvez em uma situação mais vantajosa que alguém daqui que também faz capoeira, mas o tempo não é esse total que essa pessoa tem, porque tem que trabalhar, talvez trabalha de pedreiro, de trabalho muito cansativo corporalmente que faz você não poder chegar a treinar com corpo forte como outra pessoa que talvez tá estudando, tá fazendo a pós-graduação tem, né.

Sofia indica como ser "de fora" e não ter outros compromissos em Salvador, além do mestrado (por exemplo), possibilitam que uma pessoa se dedique mais à capoeira e, dessa forma, consiga mais tempo de capoeira, mais experiência prática, mais vivência. Ou seja, privilégio branco, educacional e de classe podem levar a privilégio *dentro* da capoeira, como fruto da maior disponibilidade para se dedicar a ela. Esse processo também se mostrou presente nos estudos sobre brancos no candomblé em São Paulo, perpetrados por Rita de Cássia Amaral e Vagner Gonçalves da Silva (1993).

Além do privilégio associado ao acesso à educação, Sofia também comentou as conexões entre escolaridade e acesso ao emprego, além de apontar como esses privilégios/desprivilégios são diferentes para homens e mulheres:

Ansel: Você tem alguma vantagem ou desvantagem em relação a outras pessoas no seu grupo [de capoeira]?

Sofia: [pensa por uns segundos antes de responder] É, então, eu acho que sim. Porque... Eu tenho uma vantagem, que é isso, né, minha condição de pessoa que teve possibilidade de estudar, de fazer uma pós-graduação, com certeza minha inserção laboral vai ser mais tranquila que outras pessoas que talvez não têm essa condição. Eu tenho colegas que terminaram a escola e não tão conseguindo entrar na universidade, porque não tá aprovado no Enem, porque - enfim, várias coisas. Casualidade ou não, elas são mulheres negras. Então essa condição minha é mais vantajosa, com certeza. Mas, eu me comparo com os homens... minha situação é mais delicada, assim, enquanto - realmente a gente tem que atender várias coisas. Como mulher e - enfim. Eu acho que tem momentos que eu tou na vantagem, tem momentos que eu tou em um lugar desconfortável. Acho que aí as interseccionalidades sempre presentes.

Nesse trecho, Sofia aponta o privilégio de ter maior acesso à educação, e indica que as colegas dela que não têm o mesmo acesso porque são mulheres negras. Formação universitária, ela indica, leva a melhores possibilidades de emprego. Ela não fala diretamente em como o fenótipo branco dela pode também influenciar diretamente as possibilidades de emprego, independente da educação. Mas as demandas extras que são colocadas nas mulheres

fazem com que Sofia perceba que tem desvantagens em relação aos homens (é interessante aqui que não é feita uma distinção entre homens brancos e homens negros).

Como no trecho onde Sofia sugeriu que havia uma "contradição" entre o privilégio branco dela e a classe social autodefinida como popular, neste trecho, ela faz um contraste entre o privilégio de ser branca com acesso à educação, por um lado, e mulher numa sociedade machista, pelo outro. *Diferente* do que teorizei com o conceito de "deslocamento estratégico", em que pessoas enfatizariam um desprivilégio para silenciar outro, Sofia apresenta os diferentes privilégios e desprivilégios lado ao lado, sem necessariamente argumentar que um anularia o outro.

Já Lucía falou sobre os privilégios cotidianos, por exemplo, não ser perseguida no shopping e não ser abordada pela polícia, mas também indicou a importância de pensar os privilégios estruturais, por exemplo acesso à saúde. Lucía falou sobre a morte recente de pessoas na família de um capoeirista negro do grupo dela:

Lucía: [...] foi morte por injustiça social - dos privilégios que eles não têm, entende? De saúde, porque eles não têm acesso à saúde, não tinha, sabe, como bancar um hospital daquele [...] e tal e tal e tal... Então a gente viu muito isso, sentiu junto com ele, [...] toda essa injustiça assim, sabe? De classe, de raça, de não ter acesso... Porra, era ir no médico, fazer fila com a mãe doente, sabe, o pai não conseguir vaga no hospital, e tudo isso é isso, é o racismo, é o... Sabe?

São questões que vão além das atitudes dos indivíduos, mas que mesmo assim Lucía percebe e entende como parte do privilégio e racismo que hierarquizam as pessoas brancas e negras na sociedade soteropolitana. No caso, ela respondia minha pergunta se já havia presenciado uma situação de violência contra pessoas negras, mas ela descreve essa violência estrutural justamente em termos dos "privilégios eles não têm".

Além de privilégios estruturais, que são poderosos, se não imediatamente visíveis, outro tipo de privilégio da branquitude que foi também apontado por entrevistados é o do fenótipo e a hipervalorização da estética de traços de pessoas brancas. Um exemplo interessante nesse respeito é o relato de Cláudio sobre as reações à pele dele:

Cláudio: [...] tem gente que é branco que acaba tipo me valorizando de alguma maneira por me achar tipo assim, quase negro, entendeu? E tem gente que é negro que acaba me valorizando por eu ser mais branco. Né? Acontece as duas coisas. Mas também tem gente que é negro que tipo assim, simplesmente por eu ser mais branco não quer nem conversar comigo. Entendeu. Acontece também. E tem gente que é branco que por eu ser mais negro não quer também conversar comigo. [ele fala com uma risada parcial presente na voz] Realmente acontece de tudo nesse mundo. Aí as pessoas, tipo, acabam valorizando um certo tipo de pele realmente assim [...] Tanto que, uma vez eu escutei de um estrangeiro que ele falou que ele tinha se relacionado com um brasileiro, mas um brasileiro branco. E, que tipo, eu era pra ele um "típico brasileiro", entendeu? Algo assim. Que eu era tipo, mais o estereótipo do brasileiro de verdade na opinião dele.

O relato de Cláudio é interessante porque demonstra como diferentes atores sociais reagem de

formas diversas, apesar do fenótipo dele como indivíduo ser o mesmo. Acho importante ressaltar que Cláudio não fala aqui apenas no sentido abstrato: num momento deu o exemplo da pele dele ser 'valorizada', e em outros apontou como, às vezes, é perseguido por seguranças, ou como foi expulso de um restaurante estadunidense, por causa de seu fenótipo ou 'aparência'.

No meu roteiro de entrevista, formulei uma pergunta, se “recebe alguma vantagem ou desvantagem por causa da cor da sua pele”, e foi a essa pergunta que Cláudio respondeu, acima. É interessante porque, no caso de Cláudio, o aspecto de seu fenótipo que poderia ser considerado branco não é a pele, mas sim as feições de seu rosto e o cabelo. Mesmo assim, é relevante o relato sobre o estrangeiro que 'valorizou' a pele de Cláudio (ele não fala explicitamente, mas parecia estar dizendo que o estrangeiro queria elogiá-lo, e talvez até flertar com ele, o enxergando como um 'brasileiro de verdade').

Lia Vainer Schucman, na sua tese sobre branquitude (2012), explica que diversas pessoas brancas entrevistadas falaram de um ideal de beleza da branquitude que envolve uma pele mais 'morena'. Uma das mulheres entrevistadas expressaram sentir vergonha quando estão com a pele muito branca, e um dos homens falou que “acho branquelo loiro feio pra caramba, tipo nórdico”, expressando preferência por brancos “tipo do mediterrâneo, cabelo escuro, pele um pouco morena mas de raça branca, com traços afinados” (p. 70). Sobre isso, Schucman indica que “isso não aparece como uma contraposição ao modelo hegemônico de estética da raça branca, mas sim da extrema branquira” (p. 70). Mesmo que a pele de Cláudio talvez passe das fronteiras da branquitude, é interessante considerar como a aparência dele pode ser valorizada no âmbito das relações amorosas, à medida que certas pessoas o veem como 'branco de pele mais escura'.

Até no lugar onde cresci, que possuía uma população quase exclusivamente branca, uma pele mais “bronzada” também era valorizada. Existem lojas com “camas de bronzeamento”, onde as pessoas pagam para se deitarem, nuas, e serem bronzadas por lâmpadas que emitem raios UV. Existe também bronzador artificial que se aplica para mudar o tom de pele sem ter que se expor ao sol, apesar de muitas vezes deixar as pessoas com uma cor meio alaranjada. E também, durante o inverno, tem quem passe férias no sul do país (onde tem sol e o clima é mais quente), voltando bronzado/a e recebendo diversos elogios. Ou seja, na minha vida entre brancos, uma pele pálida também não era valorizada. Pessoas bronzadas eram consideradas mais atraentes, à exceção de quem aparentava um bronzeamento 'falso'.¹

1 Se o bronzeamento pode ser entendido como um elemento da estética da branquitude, acho importante observar que em certas circunstâncias brancos são sujeitos a pressões e limites em termos da estética corporal. Simone Nogueira (2013) relata como a decisão de usar *dreads* no cabelo impactou negativamente a

Outro aspecto do privilégio relatado pelas pessoas entrevistadas foi o privilégio no dia-a-dia. Lucía descreveu uma "credibilidade" específica concedida a ela só por ela ter pele branca: "Na real, no cotidiano, no dia a dia e tal na comunidade, você vê que pela cor da sua pele dá você uma espécie de credibilidade, sabe?" Ela que as pessoas tendem a acreditar nela mais do que em outras pessoas.

Outro privilégio cotidiano apontado nas entrevistas foi o trânsito em diferentes espaços:

Ansel: Tem alguma experiência ou vivência que mais impactou a forma que você pensa no privilégio de ser branco?

Rodrigo: [...] diariamente, assim, eu percebo nuances disso, né? Uma pessoa não ter medo de você na rua, sozinho [...] Isso acontece. Você tá no ambiente, as pessoas se aproximarem e ficarem próximos - já aconteceu, a gente tá sentado aqui, aí vem uma pessoa, sentar próximo por saber que tem uma ... que eu não represento perigo ali, de certa forma já tou ocupando o espaço... Às vezes transmitir segurança, sabe? Já aconteceu de eu tar num lugar deserto, sentado, e aí vem uma pessoa sentar do meu lado, sabe? Por saber que 'po, tem um branco ali' [...] de estar na praia, sentado, a pessoa vem e senta do seu lado assim. Você vê claramente que ela sentou ali pra ficar num lugar seguro, né?

Muitas vezes, quando se fala de racismo contra homens negros em espaços públicos, é descrita uma aversão e medo que brancos têm deles, por exemplo, quando brancos atravessam a rua, ou até começam a correr, só porque um homem negro está na mesma calçada. O que achei mais importante desse relato de Rodrigo é que, além das pessoas simplesmente não terem medo dele, chegam até a sentir que a presença dele pode "transmitir segurança"! Nesse caso, o privilégio de ser branco chega a ser uma confiança que pessoas desconhecidas investem só pela cor da pele. O privilégio, dessa forma, não é só a falta de opressão, mas uma confiança *a mais*, inventada e projetada nos corpos das pessoas brancas.

Logo depois, Rodrigo aponta que essa "transmissão de segurança" produzida pelo privilégio branco é modificada por seu gênero:

Que por exemplo já não acontece com o fato de eu ser homem, por exemplo, né? [...] já aconteceu comigo, de eu tar esperando um amigo na calçada, aí você vê que a mulher atravessa a rua pra passar. Apesar de eu jamais falar alguma coisa, né, porque... acompanho a discussão, né, ainda mais num lugar assim deserto. [...] eu jamais geraria esse desconforto pra ela de -- mas, na dúvida, né? Ela atravessa a rua, né? Tipo assim...

Dessa forma, Rodrigo expressa que apesar de "transmitir segurança" enquanto branco em certas circunstâncias, em outras, ele transmite perigo enquanto homem. Ele entende que são impressões que ele não controla como indivíduo, pois têm a ver com os significados

forma que sua família se relacionava com ela; "foi na família que eu vivenciei as piores experiências de rejeição, e era o lugar social que sempre me foi mais acolhedor" (p. 185). Nas entrevistas que fiz, incluí questões específicas para ver se alguém teria familiares com atitudes negativas em relação à participação dessas pessoas brancas na capoeira, mas ninguém relatou ter problemas com a família por causa disso. Se a capoeira tem sido representada a partir de diversas perspectivas e 'mitos' como Assunção (2005) apontou, possivelmente as famílias desses brancos não associem a capoeira diretamente à negritude. Afinal, a própria Nogueira (2013) relatou ter começado a treinar capoeira simplesmente como atividade física, sem ter conhecimento sobre culturas negras.

associados à aparência física dele.

6.2 “A GENTE FAZ ISSO PRA PROTEGER AS PESSOAS COMO VOCÊ”:

ABORDAGENS POLICIAIS

Quando se fala dos privilégios da branquitude, muitas vezes, a liberdade de transitar por basicamente qualquer espaço, sem ser abordada/o pela polícia, é apontada como um privilégio bastante explícito. Em discussões sobre racismo, muitas vezes, se ouve falar, "se você quer saber quem é branco e quem é negro, pergunte à polícia." Quando perguntei à Alice se ela já tinha sido abordada pela polícia, ela respondeu:

Alice: Eh... Não, *nunca* fui abordada. É isso que tou te falando: branca.²

Ansel: Mesmo com outras pessoas, em grupo, no buzu?

Alice: Mesmo [assim].

Alguns momentos depois, ela adicionou: “É, muito privilegiada mesmo, né? Pensa quem [[risada triste]] - quem a vida inteira é parada pela polícia...”

Nesse sentido, a "confiança" investida nos brancos, relatada por Rodrigo (o 'transmitir segurança' em espaços públicos) e Lucía (a 'credibilidade' no dia-a-dia), parece fazer parte também do olhar da polícia para os brancos. Ou, se não há como comprovar uma 'confiança', é evidente que os brancos não são violentamente criminalizados do mesma forma que os negros, pelo menos não em Salvador. Com 35 anos de idade, e 8 desses anos em Salvador, Alice nunca foi abordada pela polícia, só com algumas *blitz* ocasionais, mas sem constrangimento. Ela mesma comenta como essa *falta* de abordagens representa um privilégio muito grande.

Todas as outras cinco pessoas que entrevistei, porém, já haviam sido abordadas. Nas ocasiões que relataram terem sido, sempre estavam fazendo alguma atividade que a polícia considerava 'suspeita'. Paulo disse que quando foi abordado no centro de Salvador, ele estava agachado no escuro, do lado de um ponto de ônibus, à noite, num lugar deserto e usando roupas que não combinavam com a estética da 'sociedade branca'. Rodrigo relatou ter sido abordado em São Paulo, por estar em um lugar onde as pessoas iam para fumar, e a polícia o abordou com o tratamento que direcionam aos “maconheiros”, ou seja, pessoas associadas ao consumo da maconha e a representações e estereótipos negativos. Ele relatou ter sido ameaçado, mas nunca ter sofrido violência física pela polícia. Além disso, 'tomava enquadrão' quando saía de moto com um amigo, também em São Paulo, por ser considerado suspeito, uma moto com dois homens. Mas ele enfatizou que, em relação a seus amigos, ele sabe que é

2 No caso, ela indica que nunca ter sido abordada comprova a sua brancura. Ela falou isso para reforçar a auto definição como pessoa privilegiada pela branquitude, e portanto, branca.

abordado bem menos, devido à cor de sua pele.

Lucía contou sobre uma vez que se recusou a fazer parte de uma fila para ser revistada quando passou uma data comemorativa nordestina, o São João, no Pelourinho. Quando um policial a impediu de passar, ela o olhou e disse, "você me dá nojo". Segundo Lucía, o policial a pegou pela nuca, a levantou, e a conduziu até a delegacia...

Lucía: E aí, usei meu privilégio branco - falei, 'ai, desculpa, eu não sabia', tal tal tal. [...] Eu - já te falo, não me deram pau porque eu sou branca, e sabe o que me fizeram fazer? 'Peça desculpa para o oficial.' [riso] E eu, 'Desculpa, oficial fulanito!' [riso] Aí eu 'tá, tá, desculpa, desculpa, tchau!' E me deram minha identidade, caí fora. E eu tive sorte por ser branca. Porque eu sei se eu era preta, eu não contava a história da mesma forma, sabe?

Lucía, assim, indicou que se tivesse sido uma mulher negra, teria sofrido, no mínimo, alguma violência física. Nesse caso, mesmo ela se identificando como "ser humano" no início da entrevista, ela é consciente de que é vista como branca no dia-a-dia, e que isso se manifesta em privilégio. É importante também observar que mesmo Lucía dizendo que sempre busca construir relações sem hierarquias e categorias, o privilégio da branquitude continua existindo, e quando ela encontra situações difíceis, ele continua lá para ser 'utilizado'.

O que ajudou bastante para compreender o privilégio branco nas abordagens policiais, não foram os relatos das abordagens individuais, e sim das abordagens de grupos misturados, com brancos e negros. Na seguinte fala, Paulo explica como essas abordagens acontecem no seu dia-a-dia:

Paulo: [...] Eu tenho muitos amigos negros por conta da capoeira principalmente, desde sempre, toda vez que eu tou numa abordagem policial, com amigos negros, eu vejo que sempre da pele mais retinta é o que sofre a abordagem mais pesada. Aqui no morro, por exemplo, que é uma comunidade que tem muita abordagem policial [...], acontece uma coisa. Eu, por ser um branco que anda com os negros aqui no morro, por a polícia me conhecer, eu já sou um branco diferenciado, entendeu, no sentido de que a polícia me aborda mais. Eu e outros brancos que andam com negros. Brancos que só andam com -- que são dessa sociedade branca, que [...] de carro e tal, estão na praça vários brancos juntos, a polícia não para. Mas se tal branco que anda junto com os negros que a polícia já conhece, ele para também, porque já é associado também, está se envolvendo com essa, tá ligado. Já... Já começa a expandir essa coisa. Aqui no morro isso é muito presente. Tenho um amigo, cara... a gente tá uma galera junto, tem vários negros e vários brancos também, alguns brancos na real porque são mais negros, e aí quando a polícia para, ele pega o cara que tem mais aparência de rapper, sempre, que, consequentemente também ele é o mais retinto, da pele mais escura, e a polícia sempre separa ele do resto, coloca ele no capô da viatura. E nós todos, o resto, ele coloca na parede, sabe. Ou de costas simplesmente, faz a revista. [...] Eu vejo isso, isso acontece aqui direto, na frente da minha casa. Muitas noites.

Essa fala de Paulo é extremamente importante porque ele analisa várias dinâmicas do racismo e do privilégio que estão presentes, simultaneamente, nas abordagens que ele enfrenta no dia-a-dia. Primeiro porque ele é o "branco diferenciado". Essa é uma distinção que Paulo faz entre brancos que andam com negros, por um lado, e brancos da "sociedade branca", que andam de

carro e não se associam aos negros da comunidade, pelo outro. A polícia trata esses dois grupos de brancos diferentemente, abordando os 'brancos que andam com negros' e deixando intocados os brancos da 'sociedade branca'.

Porém, Paulo destaca que ser um 'branco diferenciado' não significa, de nenhuma forma, ser sujeito à mesma violência que a polícia direciona às pessoas negras:

Paulo: [...] mesmo sendo abordado por estar junto com pessoas negras, a abordagem pra o mais retinto sempre é mais violenta, tá ligado, então, quanto mais branco, mais privilégio, saca. Por exemplo - principalmente aqui em Salvador. Lá no Rio Grande do Sul, eu tomava abordagens bem mais violentas da polícia por consumo de maconha, essas coisas assim né, tal, consumo dessas substâncias assim, eu tomava abordagens muito mais violentas. Aqui na Bahia eu já vi que essas abordagens são mais leves pra mim assim, às vezes. Dependendo do lugar.

A diferença é regional - pois parece que a brancura de Paulo confere mais privilégio na Bahia do que conferia no Sul. Mas quero destacar que “quanto mais branco, mais privilégio”. Como Paulo indica, o simples fato de ser abordado como 'branco diferenciado' não significa sofrer violência, não significa ser colocado no capô da viatura, não significa ser agredido. É um branco diferenciado dos brancos ricos e segregados, mas, ainda assim, continua diferenciado dos negros por não ser alvo da agressão policial.

É importante comentar também que Paulo relata uma violência cotidiana na comunidade onde ele mora; não foi uma abordagem pontual, e sim uma 'norma' estabelecida que ele tem observado ao longo do tempo. São brancos e negros que vivem na mesma comunidade, que passam tempo juntos, que se movimentam juntos na rua, que fazem as mesmas atividades, e, no entanto, na hora da abordagem, a violência é direcionada principalmente às pessoas negras.

Não foi só Paulo que relatou experiências com diferenças marcadamente racializadas no tratamento da polícia nas abordagens. Quando perguntei a Cláudio se ele já tinha visto violência contra pessoas negras, ele comentou, dentro dessa agressão policial, que já viu. Falou de abordagens, especificamente: "das vezes que eu te falei que eu fui abordado, a abordagem -- a revista com a pessoa negra foi mais -- o policial foi mais rude, né, com a pessoa negra".

Na primeira vez que eu visitei Salvador num intercâmbio estudantil, que foi também minha primeira vez no Brasil, vivenciei uma abordagem dessas. Estava com um colega estadunidense e pegamos o ônibus da Barra para Pelourinho. Três policiais militares entraram no ônibus. Quando chegaram no fundo, onde eu e meu amigo estávamos sentados, dois dos policiais apontaram as armas deles fixamente para o rosto e o corpo do meu amigo, que é um homem preto. O terceiro policial revistou minuciosamente a mochila dele e perguntou

bruscamente para onde ele ia. Depois olhou para mim, apalpou minha mochila simbolicamente com uma única mão, e os três desceram do ônibus. Em nenhum momento, foi apontada uma arma para mim.

No relato de Sofia, uma arma foi apontada, sim, mas o policial verbalmente a colocou no lugar de vítima-em-potencial que ele queria proteger:

Sofia: ...uma vez, um policial me falou, "A gente faz isso pra proteger a senhora." E ele tava me apontando com uma arma, assim. Eu falei, 'pode não me apontar com arma, que a bala pode sair em qualquer momento e você fala que tá me protegendo'. **'A gente faz isso pra proteger as pessoas como você.'** Né. Isso foi muito duro. Isso foi uma das coisas mais difíceis em Salvador, assim, ter que engolir essas coisas. De boca calada, e tal, porque aqui a polícia é armada né. Na Argentina não, então pra mim foi bem diferente, assim. [grifo meu]

Nesse caso, mesmo com a própria arma apontada para Sofia, o discurso foi de proteção, de segurança, de ajudar "pessoas como você" (implicitamente, pessoas brancas, pessoas "inocentes").

O privilégio de pessoas brancas na abordagem, às vezes ultrapassa o 'não ser alvo' da violência, simplesmente. Lucía, por exemplo, relatou que já aconteceu de ela estar andando no Pelourinho com "os camarada da capoeira", e um policial ir atrás dela para perguntar se ela estava bem. Se na experiência de Paulo 'andar com negros' o leva a ser visto como um 'branco diferenciado', no relato de Lucía, ela é vista como vítima.³

Os relatos sobre abordagens policiais também indicaram como gênero também afeta o tratamento oferecido pela polícia. Quando falou de 'tomar enquadros', Rodrigo comentou que ele é abordado por ser homem, mas não tanto como seria, se fosse negro. Sofia também relatou como as abordagens em grupo envolvem um tratamento bem diferenciado para homens e mulheres:

Sofia: Porque às vezes você tá no ônibus e a polícia sobe no ônibus para fazer controles. Aí por exemplo eles fazem descer os homens, coloca os homens contra o ônibus, revistam o homem completo, e as mulheres temos que abrir as bolsas e eles veem, se você tem alguma coisa. Armados, enfim, porque a polícia aqui tá armada, né, na rua, então... Várias vezes. Mais nesses bairros aqui na Orla.

Sofia descreve a entrada da polícia nos ônibus como um evento corriqueiro, que ela já presenciou "várias vezes", e indica que também tem a ver com o bairro. Ela aponta como são os homens que têm que descer do ônibus para serem revistados. É importante lembrar que essa divisão entre homens e mulheres não significa necessariamente que as mulheres são poupadas da violência policial; pode ser pensado como uma distinção em que a violência

³ Nenhuma das pessoas brancas que entrevistei relatou ter sido presa ou preso por algum crime, por exemplo, por uso de drogas consideradas ilícitas. Mesmo assim, é importante lembrar que as pessoas negras recebem punições mais severas pelos mesmos comportamentos. Por exemplo, no caso do porte de drogas enquanto usuário, as pessoas brancas tenderiam a ser soltas, enquanto as pessoas negras tenderiam a ser categorizadas como traficantes pelos policiais e presas. As experiências de pessoas brancas no sistema criminal e penitenciário é também uma questão crítica a ser investigada.

contra homens e contra mulheres tem contornos diferentes.

6.3 O PRIVILÉGIO COMO “PESO”

Como pôde ser visto nos trechos acima, o processo de ser 'privilegiado' não é necessariamente uma experiência agradável, uma experiência 'prazerosa'; em muitos casos, as pessoas relatam estar com amigos ou amigas, sendo “privilegiadas” enquanto a amiga ou amigo negro são tratados com violência. No relato de Lucía, por exemplo, o tom da voz dela indicou quanto que ela considerou ridículo e ofensivo o policial achar que os camaradas dela a tivessem sequestrado ou a ameaçado, só por ela estar andando com eles. Quando perguntei a Rodrigo se ele já tinha vivenciado uma abordagem em que o policial maltratou algum amigo negro seu enquanto o deixou intocado, ele disse, "graças a Deus, esse prazer nunca tive não."⁴ Ser poupado da violência, mas fazer parte dela, não foi descrito como uma experiência confortável ou positiva.

Esse privilégio no momento da abordagem parece frustrar as tentativas dessas pessoas de, como a própria Lucía procura fazer, cultivar relações sem hierarquia racial no dia-a-dia. O 'peso' de ser categorizado como branco, de ser associado ao racismo e de ser privilegiado - que, claro, não é o mesmo peso que ser alvo da violência, parece, mesmo assim, influir de forma simbólica na consciência de algumas das pessoas que entrevistei - talvez faça parte da motivação por atrás das diferentes estratégias que utilizaram nas entrevistas, para deslocar-se discursivamente do lugar de privilégio. Em muitos casos, no mesmo momento que diziam sobre os privilégios de ser branco, os/as entrevistados/as procuraram apontar como eles/as mesmos/as não "usavam" ou se beneficiavam de todos os privilégios que detinham.

Lucía, por exemplo, quando falava de privilégio, discutia sobre a necessidade evitar 'utilizá-lo': "Estou ciente do meu privilégio como branca, mas não uso dele assim como... tão descaradamente [...]". Em diversos momentos, ela descreveu o privilégio como um processo que depende, pelo menos em parte, da intenção do indivíduo branco. Ela acredita que há como esquivar-se de ser privilegiado, se o indivíduo se opor a isso, pelo menos em parte. Ao mesmo tempo, ela sabe que essa tentativa individual de desconstruir o privilégio tem limites. Quando enuncia que é vista na comunidade como se tivesse mais credibilidade, por ser branca, ela indica que tenta "[...] tirar isso, mas às vezes é impossível, né?"

Paulo mencionou sobre evitar ou deslocar-se do privilégio, no sentido de criar uma aversão aos ideais da "sociedade branca". Como o próprio disse num trecho que já citei anteriormente, ele não almeja a vida pautada pela sociedade branca, e ele não quer os

4 Ele falou “prazer” num sentido irônico.

privilégios econômicos e vantagens que ajudam os brancos a progredir com mais facilidade nesse caminho, pois nem esse caminho ele quer. Isso também pode ser interpretado em termos de uma aversão à exclusão e exploração que ele associa à 'sociedade branca'.

Sofia, quando falou que ser branco se constitui no trânsito não-crítico em espaços privilegiados, também procurou deslocar-se do âmbito de branca/privilegiada, apontando que não mora nem quer morar em bairros ricos e não pretende fixar seu trânsito nos espaços de brancos, como a universidade.

Rodrigo também relatou ser avesso a espaços fechados e privilegiados:

Rodrigo: Sempre busquei um pouco isso, na vida... sem [...] os privilégios, né, sem tanta segurança, tentar entender de alguma forma. Claro que você nunca foge, né, dos privilégios, eles tão aí, né, se representa em várias coisas, desde a cor de pele... tudo, né, amparo familiar, né, que sabe que você tem se precisar, né, ... uma família que se você tá passando por alguma dificuldade... que [...] apoio, esse tipo de coisa, né.

Nesse trecho, Rodrigo aponta que sempre buscava sair de um lugar de privilégios, mas também admite que eles ainda assim continuam presentes; 'estão aí'.

Em termos de estratégias de se relacionar com o privilégio, então, as pessoas que entrevistei tendiam a apontar formas de tentar deslocar-se de uma posição privilegiada, deslocar-se de certos espaços pautados na exclusão, e estabelecer relações não hierarquizadas no dia-a-dia. Podemos questionar se tais estratégias teriam algum efeito na estrutura maior que produz o privilégio e o racismo, mas minha intenção aqui é mostrar que o *significado* do privilégio branco é "pesado", ao menos o suficiente para levar esses brancos a desejar caminhos para diminuí-lo em seus cotidianos.

6.4 "TRANSITAR LIVREMENTE PELO ESPAÇO": O PRIVILÉGIO DE FUGIR DOS PRIVILÉGIOS

Os privilégios até agora listados, e também as estratégias para deslocar-se desses, partem do *visível*, especificamente do que é *visível para esses atores sociais brancos e brancas*. Mas, se estou partindo do conceito que a própria branquitude se constrói por uma cegueira e silenciamento dos privilégios para melhor naturalizá-los, isso sugere que os privilégios listados pelas pessoas entrevistadas devem constituir apenas uma parte do total. Meu foco no aspecto empírico deste estudo não foi uma exposição exaustiva dos privilégios, pois se fosse isso, a metodologia de entrevistas exclusivamente com brancos não teria sido uma boa escolha. Minha metodologia se conduz mais na direção de uma análise dos significados subjetivos do privilégio nas perspectivas dos brancos. Mesmo assim, no processo de análise, observei certos privilégios que as pessoas entrevistadas não enfatizaram ou não

perceberam, em suas falas, mas mesmo assim expuseram.

Afinal, nem sempre é óbvio, explícito ou simples a questão do privilégio. O início da resposta de Cláudio, à minha pergunta sobre vantagens e desvantagens, é um bom exemplo:

Ansel: Você acha que recebe alguma vantagem ou desvantagem por causa da cor da sua pele?

Cláudio: Não. Às vezes sim. Às vezes, pode ser que eu receba, mas não sei se é pela cor da pele, ou... não sei, mas... É que é uma situação complicada essa dessas vantagens, que... que eu tenho. [...]

Vemos na resposta de Cláudio uma certa incerteza; "Não. Às vezes sim", e indica como não sabe se é pela cor da pele. Nem sempre é explícito o motivo do preconceito, da discriminação, do privilégio. Inclusive, é mais provável que esse *não* seja explícito. Entender uma situação como uma dinâmica de privilégio exige uma interpretação. Além disso, as diferentes dinâmicas de poder e hierarquia, tais como racismo, machismo, classe social, embora divididas no âmbito dos conceitos, funcionam numa mistura e interação complicadíssima na vida real.

Um dos privilégios que eu observei foi o de todos os/as entrevistados/as, de uma forma ou outra, *escolherem* os lugares que queriam transitar, seja em comunidades e 'espaços negros', ou em espaços vistos como brancos ou da 'sociedade branca'. Embora seja menos o caso de Alice, de forma menos elaborada quanto a Rodrigo, e mais complexo no de Cláudio, já que ele é ocasionalmente discriminado, tanto Paulo, quanto Sofia e quanto Lucía pensavam no trânsito em espaços fora da 'sociedade branca' como parte da pauta para deslocar-se dos privilégios e, em alguma medida, da branquitude hegemônica. Sofia e Paulo, especialmente, falavam ao longo das entrevistas sobre esse deslocar-se, esse transitar fora da norma, essa intenção de, em alguma medida, mesmo que pequena, des-privilegiar-se espacialmente e buscar vivenciar outros espaços e ter outras relações espaciais.

O que eu quero apontar é que esse transitar 'não-hegemônico' já pode ser, em si, visto como um privilégio da branquitude. Como Paulo notou em trechos anteriormente citados, os espaços brancos da "sociedade branca" se compõem a partir da exclusão, enquanto espaços 'da cultura negra', na experiência de Paulo, estão abertos a receber quem quiser chegar com respeito. Na prática, isso significa que brancos podem transitar na cultura negra com o mínimo de incômodo, mesmo que às vezes enfrentem um certo questionamento, enquanto negros geralmente têm muito mais dificuldade de acessar espaços como a universidade, restaurantes caros, o shopping, etc. Ser branco significa a possibilidade de transitar nesses espaços *mesmo não concordando* com a política e a exclusão características desses.

Claro, não é como se ter pele branca fizesse com que as pessoas brancas fossem imunes

a qualquer reação negativa em espaços da 'sociedade branca'. Rodrigo, por exemplo, indicou ter sido seguido pela segurança quando ia ao shopping com amigos de uma ocupação artística em São Paulo. Ele indicou que iam vestidos de qualquer jeito, que não combinava com a norma do shopping. Também relata ter sido mandado para fora, à noite, no frio, em uma vez que dormiu no chão da rodoviária. Mas essas são questões de comportamento: Rodrigo não foi seguido por ser branco, mas por vestir-se de uma forma que o shopping não “autorizava”; e não foi expulso da Rodoviária por ser branco, mas por dormir nesse local à noite e ter aparência de “marginal”; e no relato de Lucía sobre a delegacia, ela não foi conduzida por ser branca, mas por ter insultado um policial. A "norma" desses espaços é que sejam transitados (com legitimidade) por brancos:

Sofia: [...] enfim, de você entrar em qualquer espaço, em Salvador, nesses lugares que só tem pessoas do meu fenótipo, talvez de classes sociais altas, né, quando você transita os espaços, né, da Orla e tal. Sabendo que você vai ter a possibilidade de transitar livremente, assim. Ninguém vai observar você porque **é um lugar que é pra você.** [grifo meu]

Sofia aponta bem como o privilégio do trânsito dos brancos faz parte da própria estrutura dos espaços da sociedade branca. É um lugar que é para você; o próprio lugar foi construído para ser ocupado por brancos. E por outro lado, foi construído para excluir pessoas negras. Sofia aponta espaços como o shopping, a pós-graduação, o supermercado e a Orla.

Cláudio relatou ter sido seguido recentemente por um segurança no Instituto de Matemática, um lugar para onde ele vai praticamente todos os dias, para estudar. Também indicou já ter sido perseguido enquanto fazia compras no supermercado. É porque, afinal, o fenótipo de Cláudio nem sempre pode ser interpretado como 'branco'.

Em geral, à exceção de Cláudio, as pessoas que entrevistei não relataram problemas específicos quanto ao trânsito em espaços do que Paulo chamou de 'sociedade branca'. O próprio Paulo indicou sentir desconforto nesses espaços e não querer passar tempo neles, mas isso mais se relaciona com o posicionamento dele e não com o espaço em si. Tanto Paulo quanto Alice, bem como Sofia, Cláudio e Lucía falaram da universidade em algum momento, e Alice, Cláudio e Sofia já haviam completado o mestrado ou doutorado. Mesmo não 'gostando' dos espaços, mesmo não gostando do racismo e exclusão que faz parte da construção desses espaços, ainda assim podem (podemos) circular, fazer pós-graduação, lucrar, usufruir.

E a circulação em espaços fora da sociedade branca? As pessoas que entrevistei têm a mesma facilidade para transitar em espaços de predominância negra, que têm para transitar em espaços de predominância branca? Sofia relatou como era para namorar com alguém "da

periferia" e transitar em seu bairro enquanto estrangeira branca:

Ansel: Você já foi barrada de entrar num espaço por causa da sua cor?

Sofia: Não, mas eu -- com essa pessoa que eu me relacionei, da periferia, transitar no espaço onde ele morava e a família dele, às vezes eu precisei estar bem consciente de minha condição de pessoa branca, né. Pra justamente - enfim, transitar livremente pelo espaço, como uma pessoa estrangeira branca, porque ainda tem essa condição de estrangeira, né, então esses lugares periféricos colocam você obviamente em evidência total, porque são lugares onde não tem turismo, não estão em contato com pessoas estrangeiras, então minha condição é sempre de turista ou de fora, né, então... nesses espaços - não fui discriminada, muito menos -- mas ser observada demais, talvez, ou...

Uns momentos depois, ela termina a sua fala:

[...] pode acontecer um assalto, né, alguma coisa desfavorável, então você tem que tar bem ligada, assim, de transitar em esses espaços. de tardinha ou à noite, enfim. Tudo mundo, só que quando você fenotipicamente não é do bairro, e as pessoas sabem, eu acho que a alerta é maior, aí os sentidos têm que tar mais abertos.

Sofia profere que não chega a ser discriminação, mas ser branca e estrangeira significava estar "em evidência total", ser "observada demais", talvez ter mais chances de ser escolhida como alvo de assalto, quando ela circulava por esse bairro. Significava ser observada, ser *muito* observada, e ser vista como "de fora". Sofia respondeu a isso com uma atitude de "estar ligada", de andar mais atenta e com mais cuidado.

Mas, como ela aponta: não chegou a ser 'discriminação'. Na minha experiência, ser branco e estrangeiro é simplesmente um sinal mais forte e óbvio de não ser do bairro. O assalto em Salvador é um risco em praticamente qualquer lugar, especialmente quando for em lugares onde você não é conhecido/a ou reconhecido/a; ser fora do bairro é um risco, independente da cor de sua pele.

Essa experiência de estar "em evidência total" é algo que conheço bem. Quando chego em novos lugares, o que não falta são olhares, pessoas que me encaram fixamente. Nesses momentos me sinto estrangeiro, estranho; o Outro, o diferente, o de fora, de fora da norma. Às vezes pessoas na rua me comparam a Jesus. Às vezes acham que sou missionário; no bairro que moro atualmente há uma presença de missionários Mórmon, então pessoas já me perguntaram se eu também sou dessa religião ou se sou evangélico. Não é como se ser estrangeiro fosse sempre 'fácil' ou cem por cento positivo. Recentemente, entrei numa loja de papelaria e quando uma funcionária chamou a atenção do dono da loja para ele me atender, ele fez uma cara feia e disse em voz baixa, "Não vou falar com ele não; é gringo". Mas mesmo assim, como estrangeiro, não sou alvo de opressão sistemática, e como estrangeiro branco não sou alvo do racismo, e sim do privilégio.

Interessante sobre morar em comunidade é que é possível fazer parte dela ao longo do

tempo. Na minha experiência morando no Alto das Pombas,⁵ vejo como um lugar inicialmente cheio de olhares com estranhamento, mas que gradualmente se tornou minha casa, um dos lugares onde me sinto mais seguro na cidade, mesmo morando nele há relativamente pouco tempo (nem um ano), no momento final desta dissertação.

Observo isso porque a capacidade dos brancos de chegarem a fazer parte de um espaço, depois de um tempo, se situa em contraste com as relações de racismo que violentam, por outro lado, as pessoas negras, independentemente da presença cotidiana. Vemos no relato de Paulo, por exemplo, que o amigo mais retinto continua a ser abordado com mais violência. Mesmo que os policiais o aborem cem vezes, sem achar nenhuma evidência que pudesse prejudicá-lo, continuarão abordando-o com violência, porque não é sobre o seu comportamento e sim sobre a cor de sua pele. Ser estrangeiro e estar sempre “em evidência” pode ser emocionalmente difícil em alguns momentos, mas não tem como comparar isso a ser alvo da violência estrutural do racismo. Por isso, até a visão de Lucía, de conhecer as pessoas no dia-a-dia e, dessa forma, desconstruir o privilégio e as hierarquias criadas pelo racismo, também parte de uma posição de privilégio: de poder transitar em espaços de predominância negra, em comunidades, e estabelecer essas relações ao longo do tempo, mesmo depois de se originar em outros contextos e até outros países.

As entrevistas que fiz evidenciam como 'ser branco' em Salvador significa poder transitar tanto nos espaços 'brancos' quanto nos espaços 'negros'. Ser branco significa poder *escolher* os espaços onde você quer viver e transitar, sem estar sujeito(a) à violência ou a grandes barreiras. Rejeitar a 'sociedade branca' também faz parte do privilégio dessa escolha.

Um trecho da tese de doutorado de Simone Nogueira (2013) exemplifica como a escolha de conviver e aprender em espaços negros pode constituir, *em si*, um privilégio proporcionado pela branquitude de classe média. Nogueira indica que quando ia para Salvador conhecer outros grupos e espaços de capoeira, geralmente ficava na residência do Mestre Ciro, em Pelourinho:

Não era sacrifício nenhum ficar na casa dos mestres, vivenciar o cotidiano na periferia e compartilhar essa experiência. Para mim foi superimportante para desenvolver a consciência política. 'Eu gosto muito de sair do meu lugar confortável e ir lá vivenciar, ter essas experiências na favela, na pobreza. Eu amo fazer esse deslocamento da minha vida e isso me traz questionamentos e aprendizados profundos'. (p. 175)

Nogueira continua que "[...] é dessas experiências que surgem ideias para trabalhar de forma diferente no mundo, para me autodeterminar fora da perspectiva da branquitude" (p. 175-6).

5 Alto das Pombas é uma comunidade popular no bairro de Federação com uma entrada do lado do Cemitério Campo Santo. Também pedestres têm como subir de Ondina ou da Barra pelo Calabar. Nesse sentido a comunidade se localiza num tipo de nexos entre Centro e Orla e Federação.

A tese de Nogueira é um bom exemplo de um trabalho crítico no campo da branquitude, e ela questiona sempre o próprio lugar dela enquanto branca que convive na cultura negra. Mesmo assim, ou talvez justamente por ser um trabalho em que a autora expõe e torna explícita a sua branquitude, o diário de campo citado por ela adota uma postura interessante: ela 'gosta muito' de 'ter essas experiências na favela, na pobreza'. Esse trecho evidencia como a própria decisão de 'conviver' e conhecer espaços da cultura negra é feita a partir de um lugar de poder, de escolha e de trânsito livre enquanto pessoa branca.⁶ As pessoas que moram 'na favela', por exemplo, não têm a mesma possibilidade de escolher viver em espaços brancos de classe média. Não são lugares de fala simétricos. No caso dos brancos, a decisão de deslocar-se e procurar novos aprendizados e experiências na cultura negra tem como base o privilégio: do trânsito livre, do acolhimento, das múltiplas opções de vida.

Obviamente, não sou nenhuma exceção a isso. Como aponto em outros lugares nesta dissertação, não é difícil enxergar a ironia de que ganhei uma bolsa (dinheiro público brasileiro) para estudar o privilégio branco dentro de um sistema universitário que historicamente exclui pessoas negras e indígenas, além de perspectivas e métodos que não sejam eurocêntricos. Como Simone Nogueira e como Sofia, eu também tive a oportunidade de me dedicar mais à capoeira justamente por causa do mestrado e da bolsa conectada com ele. Nogueira relata ter decidido que a academia e o mestrado apareceram como as opções "menos piores" para se ter uma renda e, assim, poder se dedicar à capoeira (p. 183). Para mim, também, o mestrado foi, em parte, uma decisão estratégica para viver em Salvador, mesmo que à época minha motivação principal tenha sido uma relação amorosa, e não a capoeira. É 'interessante', para dizer o mínimo, que é justamente o privilégio (acesso fácil à universidade) que facilita nossos aprendizados aprofundados na capoeira, enquanto espaço de formação antirracista da cultura negra.

É verdade também que eu queria mudar meu quadro epistemológico e o contexto do dia-a-dia da produção de conhecimento, e portanto queria me formar fora dos Estados Unidos,

6 Se o trânsito de brancos em espaços negros é 'regulado' por alguma coisa no relato de Nogueira e das pessoas que entrevistei, parece ser condicionado pelas atitudes dos brancos em relação ao racismo e à cultura negra. Ou seja, em espaços da cultura negra que se posicionam ativamente contra o racismo e o privilégio, parece que o acolhimento das pessoas brancas pode depender da forma que essas respondem aos questionamentos e às cobranças feitas ao longo do tempo. A Mestra Janja, citada no trabalho de Nogueira, indica como não vê problema algum com a presença de pessoas não-negras na capoeira, desde que se posicionem contra o racismo. O entrevistado Rodrigo contou sobre a ruptura no grupo dele como fruto da tensão de pessoas brancas em reação à cobrança. O entrevistado Paulo indicou como sempre foi acolhido em seu grupo, mas que também foi muito questionado no início. Ao mesmo tempo, se posicionar contra o racismo e contra o privilégio é, na minha perspectiva, uma responsabilidade básica enquanto ser humano. Os brancos que se posicionam ativamente contra racismo e privilégio não merecem tratamento especial ou elogios; assumir essas posturas é o mais básico do básico. É que nem ser um pai que contribui para criar uma criança: muitas vezes os homens recebem elogios só por fazer uma fracção do dever deles como pais, enquanto o trabalho das mães é naturalizado, desvalorizado, tomado como um pressuposto.

especificamente no Brasil. Mas acho importante expor aqui que minhas motivações foram mais emocionais do que 'profissionais'. Nesse sentido, também aparece o privilégio branco que proporciona a posição de poder de escolha: para mim o mestrado apareceu como a opção mais acessível para realizar desejos individuais. Nunca fui excluído do contexto universitário; ao contrário, estudar na universidade sempre foi um pressuposto, desde minha infância!

Apesar de ser uma pessoa bastante fechada e, até há um tempo atrás, não saber nem abraçar, nem dar 'bom dia' ou 'boa tarde' de maneira adequada, ainda assim fui acolhido na Acanne, mesmo sendo estrangeiro branco. Eu tinha e tenho a liberdade de trânsito entre países e entre diferentes espaços e comunidades, um leque de possibilidades, com pouca chance de sofrer violências.

Os relatos das pessoas que entrevistei indicam, de fato, uma certa liberdade de trânsito enquanto brancos, mesmo em contextos da 'cultura negra'. Paulo, que circulou na umbanda, em escolas de samba, na capoeira e no candomblé desde criança, comentou: "eu nunca fui mal recebido em [nenhum lugar]." E essa circulação muitas vezes pode ser feita sem o mínimo questionamento. Paulo conta que a primeira vez que foi questionado como branco, foi quando tocou ritmos de umbanda numa peça de teatro na universidade. Isso depois de mais de vinte anos em diversos espaços da cultura negra. No próximo capítulo, abordarei com mais detalhe sobre os questionamentos dos brancos em espaços da cultura negra.

Além do privilégio de escolher onde se transita, outro 'privilégio de escolha' que observei entre as pessoas entrevistadas tem a ver com a persistência do privilégio independente das escolhas individuais. A maioria das pessoas que entrevistei procurava outros estilos de vida que não colaborassem com o caminho do privilégio e da 'sociedade branca'. No entanto, a opção de mudar de ideia ainda persiste; se fossem mudar de orientação, poderiam retomar o caminho do qual inicialmente tentaram se afastar.

Rodrigo, quando contou sobre sempre ter tentado sair dos espaços de privilégio, lembrou que também possui meios de contar com "amparo familiar, né, que sabe que você tem, se precisar, [...] uma família que se você tá passando por alguma dificuldade... que apoia, esse tipo de coisa, né". Dessa forma é possível viver uma vida mais 'descolada', justamente por saber que tem para onde ir numa emergência.

Paulo, que busca não fazer parte da 'sociedade branca', saiu de um curso numa universidade federal, mas não nega a possibilidade de retomá-lo:

Paulo: Então esses privilégios que a sociedade dá, de eu poder estudar mais, eu não quis concluir o curso universitário porque eu deixei de acreditar na minha função social com formação universitária. Então eu desisti, deixei de lado, resolvi estudar capoeira. **Não que eu não vá retomar um dia, caso precise, também**, mas... e tal. Então, tipo, os privilégios que me são dados na sociedade, embora talvez eu por

consequência acabe usufruindo de muitos deles, eu não quero, não é o que busco [...] [grifo meu]

Nesse trecho, Paulo indica que o privilégio de poder estudar mais não faz parte da vida que ele quer, e portanto se distanciou dos estudos. Ao mesmo tempo, é significativa a frase, "Não que eu não vá retomar um dia, caso precise". É uma lembrança de como os privilégios continuam presentes e *disponíveis*, mesmo quando o indivíduo escolhe não usufruir deles. Se Paulo, Sofia, Lucía, Rodrigo ou eu fôssemos mudar de orientação política, nada nos impediria de adentrar em caminhos mais 'normais', independente de termos feito anos de esforço para criar um outro tipo de vida. Afinal, o privilégio não depende da orientação individual.

6.5 CONCLUSÃO

Neste capítulo, apresentei as experiências e percepções de privilégios que as pessoas entrevistadas relataram. Destaquei os relatos sobre privilégio nas abordagens policiais, já que contribuem, com mais informação, para refletir como os brancos se relacionam com a violência estrutural do Estado. Indiquei como as pessoas que entrevistei associaram o privilégio a um certo 'peso' indesejado. Também demonstrei alguns privilégios mais abrangentes, que certas/os entrevistadas/os podem não ter percebido, devido à tentativa de deslocar-se do peso político e emocional associado ao privilégio.

Todas as pessoas que entrevistei perceberam privilégios, de uma forma ou de outra, desestabilizando a ideia de que a cegueira em relação aos privilégios seria 'natural' ou inerente às pessoas brancas. É verdade que nem sempre perceberam os privilégios de forma completa, e também demonstrei como a tentativa de se deslocar da carga política do privilégio influenciou na própria definição que fizeram desse. Mesmo assim, é importante observar que as pessoas entrevistadas se mostraram capazes de perceber o privilégio, e refletir sobre ele, de forma crítica. No próximo capítulo, analiso o papel que a convivência, especialmente o questionamento e o desconforto, desempenhou na 'conscientização' das diferentes pessoas que entrevistei.

CAPÍTULO 7

"NÃO SEI SE SEGREGAÇÃO É A PALAVRA CERTA":

CONVIVÊNCIA E INCÔMODO

Neste capítulo, discuto sobre a capoeira enquanto espaço de convivência inter-racial nas experiências de vida das pessoas que fizeram entrevista comigo. Relato as diferentes formas que disseram que a capoeira influenciou na relação delas com o racismo e o privilégio. Na segunda parte do capítulo, analiso em particular o questionamento que, às vezes, enfrentam enquanto brancos em espaços da cultura negra, e o desconforto e incômodo que sentem em relação a esse questionamento. Mostro que o desconforto muitas vezes faz parte do que estou chamando de conscientização branca, ou seja, o processo de enxergar-se criticamente enquanto racializado/a e privilegiado/a numa sociedade estruturada pelo racismo.

7.1 A CONVIVÊNCIA DE BRANCOS EM ESPAÇOS DE CAPOEIRA

Em sua análise sobre a distinção entre 'invisibilidade' e 'neutralidade', Jorge Hilton de Assis Miranda aponta diferentes fatores que influenciam a percepção autocrítica das pessoas brancas. Ele indica que o convívio com pessoas negras é um fator relevante, mas "não é determinante, há outras variáveis em jogo" (2017, p. 56), por exemplo, a questão interseccional e a experiência de conflitos específicos. Mesmo assim, focalizei na convivência nas minhas entrevistas porque constituiu um aspecto central da minha própria conscientização enquanto pessoa branca.

Ou seja, a "convivência" foi um tema que estruturou as entrevistas junto às relações raciais e racismo. Quando eu apresentei a pesquisa para entrevistados e entrevistadas potenciais, o fiz como uma pesquisa sobre "convivência em espaços de capoeira". Portanto, a ideia de convivência estava sempre presente ao longo das entrevistas, mesmo quando não perguntei explicitamente sobre isso.

Nesta dissertação, uso o termo "convivência" para descrever a vivência compartilhada. Não é igual à amizade, porque podemos ter amigos e amigas com quem não convivemos. Também podemos conviver com alguém, sem ter uma amizade. Ter uma vivência compartilhada indica um grau de proximidade física e compartilhamento de espaço. Significa vivenciar os mesmos eventos, as mesmas experiências, mesmo que esses tenham significados diferentes para cada participante. A convivência não implica inerentemente numa proximidade emocional, mas muitas vezes implica numa certa intimidade e numa identidade de grupo.

Penso na capoeira em termos de convivência porque, no meu grupo e nos grupos de

onde vinham os integrantes que entrevistei, há um envolvimento muito grande que vai além de encontros ocasionais. Há treino, roda, eventos, almoços; chega a ser um tipo de família, uma própria comunidade social. E vai além de simplesmente encontrar as pessoas, pois também existe o trabalho compartilhado, os sucessos e os fracassos, os dramas. Minha experiência de capoeira é de uma vivência compartilhada, em que várias vidas se encontram num só lugar, muitas vezes numa só atividade. No caso de alguns dos grupos de onde vinham os entrevistados, o grupo de capoeira também fazia parte do bairro e comunidade local, com atividades de 'extensão' ou por ser constituído, principalmente, pela própria comunidade. Mesmo nos casos onde o envolvimento na capoeira não parecia ser de "família", por exemplo, na relação de Cláudio com o grupo dele, ainda assim, a experiência da capoeira proporciona uma série de vivências compartilhadas.

Quadro 3 - A capoeira nas vidas das pessoas entrevistadas	
Âmbito	Contornos da capoeira na vida
Trajetória de vida	<ul style="list-style-type: none"> • "divisor de águas" (Alice) • parte da busca de um caminho de vida • a escolha de morar em Salvador motivada pela capoeira • construção de outro olhar para o seu estado/país de origem • transformação na relação, e trânsito entre, diferentes bairros de Salvador
Relação com a sociedade	<ul style="list-style-type: none"> • projeto político e educacional • lugar onde amizades são feitas • espaço de convivência em grupo • "um mundo paralelo" com "idioma próprio" (Sofia) • mudança/intensificação da relação com a comunidade/bairro • grupo de família, "grupo de referência" (Sofia) • a Capoeira Angola como "uma grande família" (Alice)
Relação com o mundo	<ul style="list-style-type: none"> • uma forma de movimentar-se no espaço e no tempo • "uma filosofia de existência mesmo. Uma forma de estar no mundo, além do jogo também" (Paulo) • "ela meio que me define assim. A minha forma de ser, de estar no mundo." (Alice) • "se não tem capoeira, não tem nada" (Lucia) • prática de espiritualidade
Raça e racismo	<ul style="list-style-type: none"> • localização do seu lugar de fala enquanto pessoa branca em relação às pessoas negras • espaço de conflitos, incômodos, enfrentamentos, questionamentos • contexto onde pessoas negras geralmente ocupam posições de destaque, de referência, de protagonismo • mudança na forma que a pessoa entende raça e racismo na sua região ou país de origem • discussão e resolução de conflitos no dia-a-dia • mudança na forma que entende a violência e o tráfico • processo de autoidentificação racial

7.1.1 "Ela meio que me define": A capoeira na vida

Para começar a pensar na capoeira como um espaço de convivência, é importante perguntar antes qual é o papel da capoeira (e como ele atua) na vida de cada uma das pessoas entrevistadas, num sentido mais geral. Como a capoeira se encaixa no dia-a-dia, na história individual, nos planos para o futuro, no modo de se relacionar com o racismo e com o mundo social, de forma ampla? Como o espaço da capoeira se compara ou interage com outros espaços que vivemos?

Na minha experiência individual, no breve período de convivência desde minha primeira aula com Mestre Renê (comecei em novembro 2015 e treino sem interrupções desde junho 2016), posso dizer que a capoeira já desempenhou um papel transformador na minha vida. Modificou a forma que me relaciono com as pessoas no dia-a-dia, a forma que ando na rua. Não só o andar físico, mas também o jeito de olhar e me relacionar com tudo ao meu redor. Mudou minha relação com meu corpo, com o exercício, com a postura, com a música e com o canto. Escutar as falas cotidianas do Mestre foi uma grande ajuda para o meu português, e minha capacidade de comunicação nessa língua. Servir, às vezes, como tradutor para o grupo, me ensinou sobre os trânsitos entre as línguas e entre os diferentes modos de pensar. Foi também através da capoeira e através da ACANNE que consegui conceitualizar e realizar esta dissertação, e também por causa da ACANNE que consegui iniciar, definitivamente, este caminho permanente de tentar entender e transformar meu lugar enquanto branco numa sociedade estruturada pelo racismo. A convivência na ACANNE me ajuda a entender melhor as formas que o racismo impacta na vida cotidiana de pessoas negras e brancas. Além disso, a capoeira me proporcionou diversas amizades significativas. E foi através dela também que nasceu minha relação com o samba de roda, uma prática que me envolve cada vez mais. O grupo ACANNE, para mim, é uma "segunda família", e constitui meu núcleo principal de amizades e apoio em Salvador.

Ou seja, a convivência no espaço da ACANNE já teve um efeito profundo em mim e nas diversas formas que me relaciono com o mundo; só tenho a agradecer. Mas, o efeito da capoeira na vida das pessoas é única? Tudo indica que não. Se Sofia foi a pessoa que entrevistei que possuía a trajetória de capoeira mais parecida com a minha, todas as pessoas entrevistadas relataram transformações significativas em suas vidas, decorrentes da convivência em espaços de capoeira. Me identifiquei, pois algumas das pessoas que entrevistei também tiveram experiências bastante parecidas, sobretudo em termos de conscientizar-se sobre o nosso lugar de privilégio branco.

Paulo faz capoeira como parte de um processo de autoconhecimento; “Não tenho, nem

almejo nada além da minha busca pessoal com a capoeira nesse momento de agora. Eu acredito nela pra muitas coisas, mas pra mim agora tem sido [como uma] descoberta mesmo, de mim mesmo assim. Do meu interior, dos meus processos..." Paulo fala da capoeira como uma "libertação" do corpo e das travas impostas pela sociedade. Faz parte tão integral da sua vida cotidiana, que mal consegue ficar sem treino. Quando perguntei por que que ele faz capoeira, respondeu:

Paulo: Eu me pergunto muito isso, por que que eu faço capoeira. E eu não sei por que que eu faço capoeira. Eu sei [...] por que que eu não conseguiria não fazer capoeira, tá ligado? É como uma... é uma coisa que até o próprio movimento assim mesmo do treino da capoeira, de fazer a negativa e tal, se eu fico três dias eu sinto como se fosse uma abstinência interna assim, pela movimentação, sabe?

Faz parte, literalmente, da forma que se movimenta no tempo e no espaço. E para Paulo, a capoeira vai além do movimento: "[...] pra mim a capoeira é isso, uma filosofia de existência mesmo. Uma forma de estar no mundo, além do jogo também." Ele vê também como um projeto político, educacional e transformativo. Ele também aponta como fez muitas amizades na capoeira. Além disso tudo, Paulo tem conexões espirituais com a capoeira, pois um caminho nessa lida foi indicado na umbanda, quando era criança.

Sofia fala da capoeira em termos de família e convivência:

Acho que o que mais me prende, assim, à prática da capoeira é justamente essa convivência de grupo, né, de aprender com outros, de fazer coisas além do espaço do treino, né, a gente lá no grupo tem vários espaços de socialização, de atividades com a comunidade. Pra mim, aqui em Salvador, eu sempre defino assim como meu grupo de referência, assim, minha família, minhas amizades são basicamente aí, a capoeira. E eu vejo isso assim em várias pessoas como eu que são de outros lugares [...]

A convivência na capoeira é tão intensa que chega a emergir numa linguagem própria:

Sofia: Às vezes eu sinto que a gente constrói o mundo, assim, paralelo, né, dentro da capoeira, assim, é um mundo paralelo. Você começa a se relacionar com as pessoas da capoeira, começa a falar - é um idioma próprio da capoeira que a gente fala.

Alice também falou da capoeira enquanto família, pensando além do grupo:

[...] vira uma grande família mesmo, não só a questão de grupo de capoeira, mas a comunidade da capoeira angola assim, acaba virando uma família, ainda mais eu que saí da cidade onde tá toda minha família consanguínea, então... fui criando outros laços aqui, e a maioria das pessoas, acho que são da capoeira mesmo, assim.

E como Paulo, Alice fala de como a capoeira não só lida orienta, mas chega até a defini-la: "[...] venho me dedicando tanto à capoeira, nesse período de tempo tão grande assim, que... a capoeira, ela meio que me define, assim. A minha forma de ser, de estar no mundo." Inclusive, Alice explica como a capoeira teve um efeito singular no percurso da vida dela, e até em seu lugar de residência:

Alice: A capoeira é meio que divisor de águas, né, do antes e do depois da capoeira.

Fui passando a ver as coisas de forma diferente. E buscando um caminho de vida, né. Eu vim pra Bahia por causa da capoeira, porque eu queria vivenciar a capoeira daqui de Salvador, né, que é... Aí, reconhecida como a meca da capoeira por agregar tantos mestres, tanta história, tantas pessoas antigas, tantos grupos, tanta diversidade, tudo isso.

Para Lucía, também, a capoeira se tornou uma parte central da forma que ela se relaciona com o mundo:

Ansel: A capoeira influenciou sua decisão de ficar aqui em Salvador?

Lucía: Oxe... Claro! Muito! Muito, es transversal. 2008, eu tive que passar em Montevideo o ano todo. E aí eu me relacionei em seguida com a capoeira lá, com as pessoas lá da capoeira, e até o dia de hoje são meus melhores amigos quando eu vou lá, tipo, é só a galera de lá da capoeira. [risos] **Onde eu estou, se não tem capoeira, não tem nada. Onde eu vou, tem que ter capoeira. Pelo menos uma roda, um treino, algo. Uma conversa. Um aprendizado com alguém mais velho [...]** [grifo meu]

Esse trecho é interessante porque vemos como a capoeira estruturou a vida e as amizades de Lucía, não só em Salvador, mas também na própria cidade de origem dela!

Rodrigo, por sua parte, explicou que a capoeira tem um papel 'secundário' na vida, ainda assim, é um papel único:

Rodrigo: Porque ela na minha vida, ela sempre teve um papel assim secundário, né? [...] **é secundário, mas ao mesmo tempo eu atribuo um respeito e uma dedicação que eu atribuo a poucas coisas assim na minha vida, sabe**, o fato de ir, de fazer parte do grupo, de frequentar os treinos, de ajudar, de... po, de quando precisar, de tirar um arame, fazer um berimbau, de chegar junto mesmo ao grupo... Isso é uma coisa que a capoeira me ensinou muito, assim, sobre certos processos da vida, que a gente precisa-- que dependem da gente pra acontecer. [grifo meu]

Mesmo que Paulo não tenha "[...] nenhuma perspectiva de fazer disso uma coisa mais *séria* assim, ao ponto de ter uma, né, de... seguir 'carreira', né [...]", ele ainda assim se dedica à prática e às funções do seu grupo.

Cláudio foi o entrevistado com menos tempo de capoeira (um ano e meio) e também quem tinha menos a dizer sobre o papel dessa em sua vida. Mesmo assim, as falas dele mostram como foi através da capoeira que entrou em outra relação com a comunidade onde ele mora, e com uma comunidade vizinha, um contato que mudou a forma que entende a violência porque vê, mais de perto, os efeitos dessa e do tráfico.

Interessante sobre esses relatos é que nenhuma pessoa entrevistada expressou explicitamente a pretensão de tornar-se liderança, mestra ou mestre na capoeira. A pessoa com mais atuação nesse respeito foi Alice, que ganha uma parte de sua renda com aulas de capoeira para crianças.

Algumas pessoas, como Rodrigo e Sofia, fizeram questão de explicitar que *não* querem nenhum papel de hierarquia, que não é isso que querem com a capoeira. Eu também me posicioneo dessa forma.

Outro aspecto interessante do papel da capoeira nas vidas das pessoas entrevistadas, e também na minha, é o impacto que ela possui no nosso trânsito e lugar de residência. A participação na capoeira levou diferentes pessoas a mudar de país, de região, e até a vivência de bairro ou comunidade.

Lucía, por exemplo, não veio a Salvador para fazer capoeira. Na verdade, basicamente, nem havia contato com capoeira antes de viver em Salvador. Mas hoje, para ela, como citei acima, "se não tem capoeira, não tem nada." Sofia, também, orientou sua vivência aqui em Salvador por seu grupo de capoeira, inclusive a comunidade onde mora. É meu caso também, como falei antes.

Em termos de região, tanto Paulo quanto Alice vieram para a Bahia em busca da capoeira. Para Alice, a capoeira na Bahia "[...] é tipo cartão postal, e todas as pessoas de fora vêm pra Bahia atrás de capoeira", e ela ficou "apaixonada" pela capoeira da Bahia, inicialmente quando começou a treinar num grupo em Salvador.

Paulo explica como a mudança do Sul para a Bahia fez parte de uma mudança de trajetória de vida, quando ele se decepcionou com a arte e a educação como ferramentas de transformação social, e decidiu se dedicar mais à capoeira:

Paulo: [...] Aí desde então comecei a ter interesse muito maior [...] buscar capoeira porque eu comecei a acreditar cada vez mais na capoeira como essa ferramenta social de modificação assim. E aí foi que eu resolvi ir pra Bahia.

A decisão de ir para a Bahia foi para conhecer "a cultura, no geral, mas a capoeira foi o foco mesmo, foi a capoeira que me fez querer ir", Paulo explicou.

Além de mudanças de país e de estado, a capoeira também fez parte de mudanças nas formas que os entrevistados, já em Salvador, se relacionaram com diferentes bairros. Cláudio, como já mencionei, começou a conhecer outro bairro (e lá criar laços) por causa da capoeira, que proporcionou um conhecimento mais próximo dos efeitos cotidianos da violência do tráfico. Rodrigo, que é de Salvador, falou de transitar para outro bairro e conviver com os moradores desse, nos treinos do seu antigo grupo de capoeira.

Somos brancos que encontramos tanto sentido e tanta orientação na capoeira, na cultura afro-brasileira, que chegam a desempenhar um papel central em nossas vidas, além de dar forma às nossas trajetórias simbólicas e, também, geográficas. É justamente pela centralidade da capoeira na vida de quem entrevistei, e também na minha, que chegam a ser tão importantes as questões de apropriação, desconforto, questionamentos e conflitos em relação ao racismo e ao privilégio.

7.1.2 "Tudo mundo colabora da maneira que pode": A vida na capoeira

Pensando na capoeira como uma convivência significativa nas vidas das pessoas brancas deste estudo, há de se perguntar se também convivemos em outras comunidades protagonizadas por pessoas negras. No meu caso, meu envolvimento com o samba de roda e outras manifestações das culturas afro-brasileiras tende a acontecer sempre em conexão com a capoeira, bem como minha residência num bairro predominantemente negro, que também surgiu através dos contatos da capoeira. Nos Estados Unidos, como escrevi antes, foi só nos últimos anos da graduação que comecei a transitar nas áreas da cidade consideradas negras, e na minha infância cresci numa vila racialmente homogênea (branca).

Paulo foi o entrevistado com mais envolvimento em diferentes culturas afro-brasileiras e comunidades negras ao longo da vida:

Paulo: É isso, tenho contato com pessoas negras desde criança. Mesmo por conta da religião, da umbanda, depois o candomblé. A capoeira também. O bairro que eu nasci. O carnaval, tocar na escola de samba desde pequeno também, desde seis anos de idade como eu falei, tinha muitas pessoas negras. Todas as coisas. Muitos amigos por conta da capoeira, por conta dos lugares que eu morei também.

Para ele, viver em comunidades negras é a norma desde nascer.

Para Cláudio, também, vivências com pessoas negras são a norma, se não, ao menos na mesma medida que Paulo, pois ele se refere a primos, avô e amigos negros. Lucía se refere às amizades com pessoas negras ao longo da vida, além de morar ao lado de um bairro considerado preto, bem como "sempre" dançar candomblé, mas já evidencia uma distância maior do que a relatada por Paulo.

Sofia indica ter se aproximado primeiro das danças afro-brasileiras, quando fazia aulas na Argentina, e só depois ter conhecido a capoeira, quando foi para Salvador. Mas é evidente que a participação nas diferentes danças não chegou a ter o mesmo impacto que a vivência na capoeira. Rodrigo, além de alguns anos que passou numa ocupação artística em São Paulo, apontou a capoeira como sua maior vivência com pessoas negras, ao menos antes da ruptura com seu antigo grupo – mesmo que, após essa ruptura, ele tenha ficado num grupo só de brancos.

É difícil falar da capoeira enquanto "um" tipo específico de convivência, já que cada uma é um caso, e cada grupo tem sua própria dinâmica. Nas entrevistas, procurei perguntar sobre o dia-a-dia dos grupos das pessoas entrevistadas. Nos relatos que ouvi, à exceção de Cláudio, as pessoas entrevistadas descreveram dinâmicas de grupo parecidas com a minha própria experiência. Mas é importante lembrar que este é um estudo qualitativo, e não tem como dizer se essa convivência aprofundada representa experiências na capoeira em geral, ou

mesmo na Capoeira Angola, especificamente.

A capoeira, como representada pelas pessoas entrevistadas, não é uma vivência residencial, pois os praticantes não moram no espaço do treino. Mesmo assim, ela estrutura a moradia, em alguma medida, como mencionei anteriormente sobre os efeitos nos trânsitos das pessoas entrevistadas. Também, como convivência, a capoeira neste estudo envolve a presença e a participação compartilhada com certa frequência: entre três, quatro ou mais vezes por semana. Essa participação envolve treinos, rodas e eventos. A roda é um evento geralmente semanal, os treinos geralmente acontecem diária ou semanalmente, e os eventos acontecem uma ou mais vezes ao ano.

Além de treinar os movimentos da capoeira e usá-los no dia da roda, a vivência nessa pode envolver limpeza e manutenção do espaço, música e manutenção dos instrumentos (por exemplo, tirar arame de pneus para serem usados nos berimbaus). Também há conversa sobre diversos temas, como racismo e machismo, porém nem todos os grupos representados neste estudo se engajam em conversas explícitas.

São esses os contornos gerais da convivência na capoeira, das experiências de quem entrevistei neste estudo. Já que a capoeira envolve luta, dança, música, movimento corporal, política, trabalho, filosofia e muito mais, a convivência geralmente também envolve esses elementos. Ademais, é importante observar que a capoeira muitas vezes acaba aglutinando pessoas de diferentes experiências de vida e posições sociais. Por exemplo, em alguns grupos representados neste estudo, moradores negros de bairros populares treinam lado a lado com brancos de classe média. Pessoas com experiências cotidianas bastante diferentes se unem para fazer as mesmas atividades no mesmo espaço, e esse é um, muitas vezes, com hierarquias próprias que dependem de 'tempo de capoeira', da participação no grupo e da relação com o/a mestre/a.

Porém, mesmo que a capoeira tenha sua própria hierarquia, as demais hierarquias da sociedade acabam afetando as dinâmicas dentro dos grupos. Sofia, por exemplo, apontou como homens têm menos demandas na vida e por isso conseguem se dedicar mais aos treinos e, dessa forma, acumular mais tempo de capoeira. Rodrigo apontou como, no grupo anterior dele, chegava no treino sabendo que os meninos da comunidade estavam treinando de barriga vazia por não ter o que comer. Cláudio e Lucía apontaram como a violência do tráfico às vezes levava as pessoas a saírem dos grupos ou dos bairros. Ou seja, a capoeira não existe num vácuo.

Embora não seja o caso de todos os grupos, a presença e participação consistente é cobrada de seus participantes. Sofia relata como a participação dela é cobrada, quando se

ausenta:

Sofia: [...] Sim, às vezes esse lugar, né, de você tem que tar atrás de algum trabalho, alguma função fora, você chegar e enfim, né, 'ah, você não tava, você tava ausente,' aí perdeu várias coisas. E essa cobrança sempre tá, né, porque o grupo tem que - realmente, ele funciona quando todos tem o compromisso para com ele, né. Então quando uma pessoa se ausenta, essa ausência é notória assim. E as outras pessoas demandam a presença, né.

No caso de Sofia, a cobrança vem em resposta à ausência devido a fatores externos. No caso de Alice, como analisarei em breve, esse tipo de cobrança fez parte do processo o qual a fez se afastar, pois sentia que nunca conseguiria satisfazer as demandas, porque "era um sentimento eterno de dívida com o grupo [...]"

De qualquer forma, vemos que a convivência em certos grupos de capoeira ultrapassa o 'lazer', e chega a ser um compromisso. Como Rodrigo evidenciou, foi pela dedicação dele às necessidades do grupo que chegou a perceber que existem "certos processos da vida [...] que dependem da gente pra acontecer".

Em termos dos contornos específicos da participação das pessoas entrevistadas, Alice fala que a limpeza frequentemente foi uma cobrança no grupo dela, e que quem queria ajudar nesse sentido, precisava chegar "*muito* mais cedo" para o treino.

Já Lucía, quando lhe perguntei sobre os papéis desempenhados por ela em seu grupo, indicou simplesmente que "todo mundo faz tudo", não só a limpeza do espaço, mas também organização de eventos. Até a própria construção do espaço envolveu a participação de todos. É uma convivência que vai além do treino de corpo, e envolve as tarefas do dia-a-dia: varrer, limpar o chão, mas também planejar eventos, etc.

Cláudio descreve o seu grupo de uma forma um pouco mais "descolada":

Cláudio: Então, lá, como é um projeto social, quando tem algum evento, alguma data importante pro grupo, todo mundo colabora da maneira que pode pro evento. Então... é meio que opcional, né. Você colabora, se você quiser, e como você puder. E aí sempre quando tem alguma coisa, eu tento contribuir com o evento que vai ter, alguma coisa assim.

No caso dele, os treinos são realizados em quadras de escolas e não há deveres como limpeza ou arrumação do espaço.

Além das tarefas do dia-a-dia, a convivência em espaços de capoeira pode também envolver a discussão e resolução coletiva de problemas. Sofia expõe sobre o planejamento e a consideração do preço de eventos, para incluir a todos os membros do grupo, mesmo aqueles que não possuem determinada quantia para pagá-lo. Ela continua:

Muitas vezes até fui - enfim, ajudada economicamente para participar nos espaços. Eu sou... pouco viajo para outros espaços, para outros núcleos, por exemplo, conheço bem poucos assim. E minhas amigas sempre estão pensando, assim, 'ah, vamos ver como que a gente organiza, vamos fazer um evento para arrecadar

dinheiro para levar as crianças a um lugar, ou outro lugar', né. Então... Essas são questões que o grupo se mobiliza pra tentar resolver, né, no dia-a-dia.

Mas se a convivência pode envolver a resolução de problemas, ela, às vezes, também envolve a *não* resolução, como veremos nos casos de Alice, que saiu do grupo por tensões que os aprofundaram, ao invés de solucioná-los, e Rodrigo, cujo grupo passou por uma ruptura por formas similares de tensão, que também aumentaram ao ponto de não serem resolvidas. Essas rupturas podem ser interpretadas como indicativo de intensidade e potência das convivências na capoeira, já que uma pessoa pode estar presente múltiplas vezes por semana, todas as semanas, por anos, e depois se retirar completamente de um grupo. Nesse sentido, as relações que capoeiristas possuem com seus grupos podem parecer com relacionamentos amorosos, com fidelidades, infidelidades e, em certas ocasiões, com rupturas dramáticas.

7.1.3 "Eu nunca tinha pensado sobre isso": Raça e racismo na convivência

Enfrentar questões sobre relações raciais e racismo de forma explícita faz parte da convivência nos espaços de capoeira de umas das pessoas entrevistadas. Exemplos disso foram Sofia e Paulo:

Ansel: Como se dá a discussão sobre questões de raça e racismo no seu grupo?

Sofia: No dia-a-dia, assim. Acho que na prática mesmo assim. [Nos] encontros e desencontros. Nos conflitos que vão surgindo, né, e a gente conversa e a gente briga e a gente é amiga [risos], e enfim. E aí a gente vai, no dia-a-dia, na prática. Essas coisas saem, são muito visíveis, e a gente vai tentando resolver assim. Tentando - sempre falo dessa diferença, que é importante que exista porque todo mundo é diferente. Mas não em hierarquias. Eu acho que é o que a gente tenta quebrar são as hierarquias, e que essa diferença exista em igualdade de qualidade humana, né, que eu chamo assim. [riso]

Para Sofia, enfrentar essas questões faz parte do dia-a-dia do grupo. É uma questão de trabalhar juntas e juntos para conviver dentro das diferenças. Ela conta um exemplo específico, de um conflito sobre lugar de fala que surgiu e foi resolvido em grupo:

Nós mulheres não-negras, nunca a gente vai entender o que uma mulher negra tá querendo falar. Então às vezes rolaram situações. Por exemplo, a gente foi convidado uma vez num evento feminista. Só que dentro desse evento feminista, que todas íamos participar, as mulheres negras fizeram um chamado só pras mulheres negras. Aí rolou essa conversa, então, vai só as mulheres negras e tal. Aí rolaram entre algumas mulheres que não eram negras um certo incômodo, ou não incômodo, mas essa pergunta 'quem é mais negra?', por essa questão da pele, e que às vezes tem pessoas que tem uma pele mais clara, né, e que às vezes não entram dentro dessa categoria de negra, mas... que visivelmente não são. Então nesses espaços, essa construção de quem vai, quem vai ocupar esse espaço, é um conflito. Aí a gente precisa resolver, explicar... que a representatividade desse momento é pra algumas, tem que ir algumas, e as outras esperar porque não é um momento da gente participar e tal. Mas, justamente por essa questão da pele, da cor, essas questões são bem difíceis de trabalhar, né. Então às vezes precisa de uma discussão, de um entendimento de por que - se você tem uma ascendência afro mas sua pele é mais clara, talvez não é o momento, e não tem a ver com que você seja branca ou se defina como branca, porque nesse momento a discussão, seu corpo não precisa tar

ali. E acho que é entender e avançar, assim. E acho que a gente consegue. Com discussões, com - enfim, pra não rolar mágoas, pra não rolar angústias, porque faz parte, né. É um tema delicado e precisa conversar mais, e sentir mais pra realmente a gente... avançar.

Nesse caso, surgiu um conflito que parece ter a ver com autoidentificação racial e a questão de como se definir "negro" e "negra". A conversa no grupo, decorrente desse conflito, parece ter sido uma oportunidade para falar e aprender sobre representatividade, lugar de fala, e sobre o racismo operar em conexão com o fenótipo.

Perguntei a Paulo se as questões de identidade racial e racismo afetam a dinâmica de seu grupo. Ele contou um pouco sobre os conflitos e incômodos que surgem, principalmente, por parte das pessoas brancas, que ele vê como resultado de “um pouco de despreparo pra discussão”. Então, ele sugeriu que esses incômodos fazem parte da própria dinâmica:

Paulo: [...] Altera a dinâmica do grupo. Mas aí que tá... eu não sei se altera a dinâmica do grupo porque o grupo se propõe a isso. Então, tá dentro da dinâmica do grupo lidar com essas incomodações, eu acho, assim. Faz parte da dinâmica lidar com tudo isso.

Ou seja, na experiência de Paulo, o próprio grupo de capoeira se propõe a trabalhar com conflitos, incômodos, questões de lugar de fala; o grupo se constitui no enfrentamento a essas questões. Não que isso seja característica de todo grupo de capoeira, mas os grupos de Sofia e Paulo, pelo menos, são lugares onde o questionamento de privilégio e lugar de fala parecem ser processos explícitos, centrais às suas próprias dinâmicas internas.

Nem sempre questões de racismo são conversadas explicitamente, no âmbito das palavras, mas isso não significa que não podem surgir de outras formas. Quando perguntei à Lucía se há discussão no grupo dela sobre raça e racismo, ela indicou que não fazem palestras, rodas de conversa ou eventos do tipo, pois as questões surgem no dia-a-dia, por exemplo, quando presenciam o racismo experienciado por algum jovem negro da comunidade, que faz parte do grupo:

Lucía: Mas assim, a gente vive muitas coisas - e que ele passa, sobre o racismo, sobre o que ele vive na comunidade, sendo abordado pela polícia, sendo abordado como marginal, essas coisas em si nos falamos diariamente porque são coisas que eles [enfrentam] o tempo tudo, sabe, essa discriminação, quando eles entram no condomínio pede credencial e tal, aí a gente entra e não pede nada, sabe... **E a gente andando com ele na rua já vê isso. Então às vezes, sabe, não é questão de sentar e fazer palestra sobre isso, porque a gente - na nossa vivência diária, já estamos sentindo [...]** [grifo meu]

Nesse sentido, é justamente na convivência, na 'vivência compartilhada', na amizade e no dia-a-dia que Lucía aprende sobre racismo e privilégio.

As questões de racismo, privilégio e lugar de fala também podem ser discutidas no próprio jogo de capoeira. Rodrigo falou bastante sobre "cobranças" em seu grupo anterior à

ruptura, especificamente as cobranças feitas, em relação às pessoas brancas de classe média, por pessoas negras da comunidade. Ele explicou como essas cobranças também são feitas no momento da roda:

[...] rola essas cobranças também do jogo ali, né? Cobranças... que a roda é o lugar também de você - como é que fala? Aquele termo jurídico, né, os litígios, né? É um lugar de você resolver questões, também. O jogo, né. A roda tá aí pra isso, tipo assim, que o discurso, ele chega até um certo ponto na capoeira, né, eu sinto isso também, né. Tem certos lugares que a linguagem corporal vai começa a falar bastante, também, né.

Além da linguagem corporal na hora do jogo, Rodrigo também mencionou especificamente as diferenças entre a conversa e as formas mais diretas de cobrança. No grupo atual dele, que só há pessoas que Rodrigo considera como brancas, existe muita conversa sobre racismo e desigualdade:

Rodrigo: É um tipo de questão que se a gente começa a falar dela, a gente gosta de desenvolver, assim, não é uma coisa que a gente evita conversar, sabe. Muito pelo contrário.

No entanto, essa conversa no âmbito das palavras não é igual às cobranças e questionamentos (práticos) que foram feitos no grupo anterior, localizado numa comunidade e que envolvia a presença de moradores negros do bairro:

Rodrigo: Tem esse lugar mais - que não é tanto da conversa, de ficar [...] divagando sobre o tema, né. É uma questão mais direta. [...] sempre na forma de cobrança assim nessas conversas, né. Pelo fato da galera que frequentava lá ser de uma outra classe social, assim, né, de não passar pelas dificuldades que a galera passava. Esses assuntos eram sempre - quando viam, eram sempre num tom assim de discussão, né, de cobrança.

Segundo Rodrigo, eram colocações mais diretas, a partir das perspectivas e experiências de vida das pessoas negras do grupo, diferente das conversas no grupo atual, que permanecem no âmbito das ideias.

Para resumir, então, vemos que, em espaços de capoeira, há diversas formas possíveis para questões de raça e racismo serem colocadas. Não que sejam colocadas sempre. Paulo, por exemplo, relatou como passou muitos anos em outros grupos sem ser questionado, enquanto branco:

No começo, quando eu cheguei [no meu grupo atual], me veio uma questão muito forte sobre essa coisa da branquitude e da negritude, da questão de ocupação de espaços assim, que eu nunca tinha pensado sobre isso, porque nos outros ambientes de capoeira que eu andava, embora a predominância também seja de pessoas negras - meu primeiro professor era negro e a maioria dos meus colegas eram negros - essas questões vinham mais no sentido de história assim, no sentido de saber de onde a capoeira veio, que foi uma luta escrava... Mas nunca foi de certa forma colocada em questão a minha posição lá dentro, sabe. Como sempre -- eu me perguntei muitas vezes isso. Perguntei muitas vezes pro meu primeiro professor [...] sobre essa questão de ser branco [e estar] lá dentro e ele me falava sempre, "Cara, isso não tem nada a ver. A capoeira serve pra libertar todos" e tal, essa questão se colocava sempre assim.

Nesse trecho pôde-se perceber como a convivência na capoeira, mesmo como um espaço predominantemente negro, não envolveu questionamento do lugar de Paulo, e inclusive o primeiro professor dele parece ter desencorajado a tentativa de Paulo de questionar a ele mesmo. Também é o caso da vivência mais geral na cultura negra; Paulo indica que foi só quando tocou tambor numa peça de teatro na universidade que, pela primeira vez, foi questionado enquanto branco se apropriando da cultura negra.

Então, por um lado, ao que parece, é que a capoeira *em si* não leva ao questionamento do lugar das pessoas brancas na cultura negra e na sociedade. Mas por outro, processos específicos da convivência em espaços de capoeira foram centrais aos questionamento e auto-questionamento da maioria das pessoas que entrevistei.

Alice conta que ela chegou a se posicionar de forma crítica sobre a sua branquitude nos últimos cinco anos. Segundo ela, isso ocorreu por causa da academia militante, e também pelas convivências que surgiram da capoeira:

Alice: De fato, foi a partir da capoeira angola que eu mais comecei a me conscientizar mais sobre as questões raciais, porque foi onde essas questões são mais politicamente discutidas mesmo assim, problematizadas e mais a fundo [...]

Para Alice, o questionamento do lugar dela enquanto branca veio junto a questões sobre machismo e sexismo, também a partir da capoeira:

[...] mas as questões de desigualdade de gênero, de sexismo, de machismo... muitas delas eu também passei a questionar a partir de... eh.. da convivência com mulheres lideranças dentro da capoeira que militam nessa questão também, né, antissexista.

Contudo, ao mesmo tempo que se questionou a partir da capoeira, Alice põe em dúvida se esse questionamento é inerente à capoeira, quando discute que "isso veio muito através da capoeira, mas eu não sei se é somente a capoeira em si [...]"

Ou seja, a capoeira foi um espaço a partir do qual Alice adotou um posicionamento mais crítico, mas isso se relaciona com suas especificidades da convivência, não só no próprio grupo, como também com lideranças de outros grupos.

Além disso, os efeitos da convivência podem depender da orientação do indivíduo em questão:

Sofia: [...] Então, impossível você chegar e treinar sem que essas coisas... Lá em Argentina, é outra coisa, assim. É uma preocupação de aprender a dança,¹ dentro de um contexto, mas... não rolavam discussões em torno da raça dentro desse espaço. Aqui é impossível não, que você tá convivendo com uma pessoa fenotipicamente negra e militantemente negra, politicamente negra, né, então impossível você não se afetar por essas discussões. E porque é minha procura, também, né. Acho que também tem a ver comigo, assim. Eu procurei essa afetação, eu procurei essas colocações nesses lugares. Eu estudei sobre isso. Me interessei sobre isso. Também

1 Ela fala aqui da experiência de aprender a “dança dos orixás” com uma professora negra soteropolitana em Córdoba, Argentina.

tem a ver com uma coisa minha. Tem pessoas que chegam, treinam, vão embora. Se afeta, mas não aprofunda, né. Eu aprofundi e modifiquei totalmente assim.

Esse trecho é interessante porque Sofia começa sua fala como sendo impossível *não* se afetar e modificar sua visão sobre racismo e raça nesse espaço de convivência, mas acaba apontando que, na verdade, pode ser uma "coisa dela", já que outras pessoas não modificam suas perspectivas na mesma medida. Então, até no mesmo contexto de convivência e questionamento, nem todas as pessoas brancas respondem igualmente.

Mesmo assim, certas pessoas brancas são questionadas e respondem a isso com mudanças de postura e atitudes em relação ao racismo e ao privilégio. Paulo falou, ao longo da entrevista, sobre como as amizades e relações com pessoas negras na capoeira ajudam-no a rever e a transformar a maneira que entende o seu lugar na cultura negra.

Tenho uma colega do grupo mesmo que é negra, ativista negra e tal, assim dos movimentos e tal, e eu sempre converso muito com ela pela questão da minha curiosidade, porque é tudo muito novo pra mim, principalmente [...]

Paulo cita a capoeira, especificamente, como o caminho pelo qual ele iniciou as reflexões sobre o papel de branco no racismo:

[...] a capoeira me fez ter esse tipo de tato, também, assim, de saber que o racismo vem do branco, tá ligado, assim, saber que a pessoa branca que é racista [...]

Ele indica como, por sempre ter convivido em espaços da cultura negra, eram sempre pessoas negras as pessoas de destaque, de referência, de protagonismo:

[...] isso já vem um pouco da minha vivência do lugar que eu nasci, como eu falei, sabe. Como eu já tocava numa escola de samba antes, as minhas referências eram pessoas negras também, assim, sabe.

E também:

[...] Mas tipo, participar da capoeira fez desde criança, por exemplo, eu ter como líder, como uma pessoa referência um negro, saca. Tipo, sempre meu mestre foi, ou meu professor era negro. [...] então por eu ter essa referência, eu sempre tive um processo contrário do racismo, assim, ter uma admiração pelas pessoas, tá ligado. Pelos mestres negros assim, por, como falei, por terem passado por essas trajetórias e serem mestres e tal assim. Mestres da sabedoria como um todo assim né, mestres do conhecimento [...] Eu acho que a capoeira contribuiu sim pra eu não ter ... uns tipos de racismo que seriam mais comuns a mim, assim, minha.... né, minha branquitude, sei lá.

Dessa forma, Paulo aponta que a convivência em espaços negros, e o protagonismo de pessoas negras nesses, foi um fator que estruturou a forma que ele vê o mundo e as relações raciais. Pessoas negras sempre ocuparam o lugar de referência, e Paulo sempre as admirava.

Cláudio, também, aponta como a convivência e amizades na capoeira proporcionaram mudanças na perspectiva dele. Nesse caso, não foi a perspectiva sobre racismo, e sim, dentro desse, especificamente sobre a violência do tráfico:

[...] eu acabei vendo situações, por exemplo, nós já tivemos alunos no grupo que o Mestre não deixa esse aluno mais treinar no grupo, porque a pessoa chegou até a ser presa por se envolver em tráfico na comunidade, entendeu. Então, é uma coisa que tipo, uma coisa que você vê as pessoas sempre alertando: "Ah, não entre nessa, não entre nessa", mas aí eu tive amigos que passaram por essa situação, e isso acaba realmente mudando a sua opinião sobre a violência em comunidades. Aí uma coisa também que - uma coisa importante, eu acho, que eu comecei a perceber é que a gente fala que, por exemplo, você tá no Rio Vermelho ou na Barra e aí alguém te assalta, e você considera que aquilo é violência, né, porque você foi assaltado. Só que aí, desde que eu passei a treinar nesse grupo, eu fiquei sabendo que tipo, conhecendo pessoas que já tomaram tiro de bala perdida, que acordam de manhã com tiro pela comunidade, entendeu, e muito tiro, e aí eu fui ver que, tipo assim, você ser assaltado aí na cidade, isso não é violência, que as pessoas dessa comunidade, eles sim sofrem violência, porque eles acordam com tiro. Eles estão na casa deles e tomam um tiro de bala perdida.

Foi através das amigadas da capoeira, e por ver os efeitos do tráfico no dia-a-dia, que Cláudio mudou a forma de pensar sobre violência. Além disso, mesmo que o grupo dele não discuta sobre a violência do tráfico, é importante também ressaltar como a criminalização das drogas é uma política racializada e é, *sim*, sobre racismo, como vemos nos diversos exemplos de pessoas brancas entrevistadas, neste próprio estudo, que não enfrentam os mesmos tipos de violência policial, mesmo quando estiveram associadas ao uso (público) da maconha.

Lucía, adicionalmente, fala sobre conhecer mais de perto a violência do tráfico pela convivência na capoeira. Quando fiz a pergunta sobre o debate do racismo no grupo, ela indicou que não é uma questão de conversa e sim de vivência, no dia-a-dia, como citei anteriormente, e então ela seguiu para discussão sobre o tráfico:

Lucía: Mas quando acontece, por exemplo que às vezes acontece que tem tiros lá, tem o tráfico perto e tal, então a gente [...] na roda, já aconteceu. De tipo, 'ah não, temos que ficar aqui um pouco mais, não podemos descer ainda' - aí desce um menino da comunidade ver se está tudo ok pra nos descer... então, aí nesse momento a gente começa a falar dessas coisas. Do tráfico, do importante que é [...] tá fazendo uma outra coisa, uma outra proposta educativa, tentando pelo menos... Por que senão, já sabemos que os meninos vão pra onde...? Pra o caixão da morte. Sabe? Porque não tem muitas mais opções. Não tem opções. E aí a capoeira traz isso de ser cidadão, se tornar cidadão, responsabilidade, pessoas do bem, sabe?

No caso de Lucía, a convivência em comunidades já fazia parte da sua vida antes da capoeira, mas quando perguntei sobre os efeitos dessa na sua identidade racial e sua atitude quanto ao racismo, ela indicou como a capoeira ampliou sua consciência – por exemplo, não aceitar, não mais, que as pessoas ao seu redor façam piadas ou comentários racistas. Depois de se envolver na capoeira, chegou a conhecer mais a comunidade negra no Uruguai, seu país de origem.

Sofia, da mesma forma, começou a olhar a raça e o racismo na sua terra natal de outra forma, a partir da convivência na capoeira:

Ansel: Esse processo de mudança na sua identidade, relação com o racismo dentro da capoeira... isso já afetou sua relação com pessoas brancas, com pessoas negras

fora da capoeira?

Sofia: Sim, totalmente. E mais quando eu volto pra Argentina, por exemplo. É incrível assim como eu faço uma outra leitura das coisas que eu fazia, as colocações, né, até pra entender meu lugar dentro desse mundo popular, da dança popular, então muito importante fazer essa leitura, e entender essa miscigenação, né, como ela foi imposta.

Sofia falou num trecho anterior que mudou "totalmente" a forma que ela entende raça e privilégio desde que entrou na capoeira, e Alice também indicou que "mudou totalmente" a identidade racial dela, a partir da convivência na capoeira angola e da academia militante:

Alice: E mudou totalmente, que nem eu te falei. [...] Que antes eu não me identificava como branca, como privilegiada... não conseguia ter a dimensão do que é o racismo no Brasil, a dimensão que eu tenho hoje assim, a partir do convívio com essas pessoas, entendeu, que... vivenciam o racismo mesmo e que relatam sobre essas vivências, que questionam, que militam, né. Contra o racismo e tudo mais.

Além disso, Alice, como Sofia e Lucía, começou a ver de outra forma as relações raciais e a cultura negra na sua terra de origem:

Alice: E é doido, porque assim às vezes eu volto pra [minha cidade no Sudeste], e fico incomodada em certos ambientes tanto de pessoas brancas e o pouco de pessoas negras que tem. Às vezes os próprios eventos de capoeira, de samba, de coisas negras. Ou mesmo na cidade, normalmente assim, andando. Então, isso já vejo com outros olhos, né, porque já me causa um desconfo... não sei se é desconforto, mas... questionar, mesmo, questionamento assim, né. E ao mesmo tempo... Aqui eu sou confrontada com a minha branquitude muito mais, né, e a partir da capoeira, também, eu passei a ser confrontada, a me dar conta da minha branquitude, e a ser confrontada mesmo, a me questionar, as outras pessoas me questionarem, e tudo mais, entendeu? Meu lugar como branca, né, na sociedade, meus privilégios, o que eu te falei, essa responsabilidade de dar retorno, então tudo isso é... e aqui também - é isso, né, eu sou meio que estrangeira, também, de alguma forma. Por não ser baiana, por não ser negra.

Nesse trecho, Alice expressa um novo incômodo com certos contextos na sua cidade de origem, e também indica como ela é confrontada e questionada em Salvador e também na capoeira.

Para resumir, a capoeira parece constituir um espaço específico de convivência, e mesmo que ela, *em si*, não leve ao questionamento e a mudanças de posicionamento de pessoas brancas, em certos casos, isso acontece, pelas dinâmicas de grupos específicos.

7.2 QUESTIONAMENTO E DESCONFORTO

Qual o lugar do branco na capoeira, enquanto cultura negra? Como se dá a participação de pessoas brancas nesse espaço? Nesta seção, abordo dois temas que apareceram nas entrevistas: primeiro, o tratamento diferenciado e o questionamento dos brancos que entrevistei nos espaços de capoeira dos quais fazem parte; e segundo, o desconforto dos brancos em relação a esses tratamentos e questionamentos. O primeiro tema tem a ver com as formas que brancos são recebidos, e o segundo tem a ver com as reações a essa recepção. A

questão do desconforto é relevante para os estudos da branquitude porque ajuda a entender como as pessoas brancas se sentem durante o processo de conscientização do privilégio fruto do racismo, por exemplo, como o choque descrito por Edith Piza (2003). Quais são os papéis do desconforto no processo de desenvolver uma consciência crítica sobre o racismo e o privilégio?

Comecei a pensar na magnitude da questão do desconforto, numa ocasião em que conversei com uma pessoa branca que se afastou do meu grupo de capoeira. No caso, eu não sabia por que a pessoa havia se afastado, mas essa mencionou que achava o questionamento por parte das pessoas negras de lá excessivamente agressivo, e disse que não se sentia confortável, e achava que havia melhores formas de lutar contra a opressão, sem tanta raiva.² Confesso que inicialmente não sabia como reagir porque essa manifestou uma série de discursos estereotípicos da branquitude (por exemplo, descrever as pessoas negras como agressivas quando levantam questionamentos críticos). Eu possuía mais tempo no grupo que ela, e nunca vi nenhuma 'agressão' contra qualquer pessoa branca, e sempre achei que os questionamentos no grupo são colocados com muito cuidado e respeito. Então, ao invés de oferecer uma resposta, eu perguntei se essa pessoa gostaria de participar da minha pesquisa, numa entrevista. Foi então que ela se assustou e mudou de assunto.

Como comentei antes, Jéssica Paranaguá, historiadora negra e colega do grupo ACANNE, expressou interesse em saber mais sobre os desconfortos dos brancos quando lhe perguntei se tinha alguma sugestão para o roteiro da entrevista. A sugestão dela também me levou a procurar investigar mais sobre os 'incômodos' dos brancos.

De fato, o desconforto surgiu como uma questão central das entrevistas, tanto na convivência dessas pessoas brancas em espaços de capoeira, quanto no processo de conscientização do privilégio fruto do racismo. Alice, por exemplo, se separou do grupo dela por tensões decorrentes, em parte, do questionamento que enfrentava como branca. Rodrigo relatou ruptura e segregação do antigo grupo dele, também por essas questões.

Em alguns casos, o 'desconforto' surgiu como reação ao que estou chamando de "tratamento diferenciado": as distinções e diferenças entre as formas que pessoas brancas e negras são tratadas em alguns espaços de capoeira.³ Durante as entrevistas, procurei saber

2 Incidentalmente, Rodrigo manifestou um discurso parecido, pelo menos em termos de descrever os questionamentos feitos por pessoas negras como agressivos e até violentos, e sugerir que os questionamentos poderiam ter sido feitos de uma forma mais eficaz.

3 De fato, as pessoas brancas e negras recebem 'tratamentos diferenciados' em toda parte da sociedade. No caso da capoeira e provavelmente outros espaços negro-cêntricos, esses tratamentos não necessariamente reforçam o privilégio branco, e em certos casos abertamente questionam e desconstruem esse privilégio, e portanto as pessoas brancas podem responder com desconforto por estarem fora da 'norma' hegemônica de suas vidas.

sobre esse tratamento diferenciado com perguntas como, "você tem alguma vantagem ou desvantagem em relação a outras pessoas no seu grupo? Por que?" ou "já se sentiu 'preterido/a' ou 'discriminado/a' na capoeira por causa da cor da sua pele?" ou ainda, "já se sentiu 'privilegiado/a' na capoeira por ser branco/a?". Na parte da entrevista sobre racismo e privilégio no geral, perguntei, "você acha que recebe alguma vantagem ou desvantagem por causa da cor da sua pele?" O que mais me interessava saber eram as reações subjetivas das pessoas entrevistadas. Ou seja, não fiz essas perguntas para saber se houve ou não 'discriminação' nos grupos; o que me interessava era saber se essas pessoas *se sentiam* 'discriminadas', para aprender mais sobre os incômodos que fazem parte da conscientização dessas pessoas brancas.

Meu próprio posicionamento em relação à questão do "tratamento diferenciado" é que o incentivo maior direcionado às pessoas negras é importante, não só na sociedade em geral mas também em espaços de capoeira, já que as violências e hierarquias de racismo, classe e gênero "fora" da capoeira acabam influenciando "dentro" da capoeira, como também pode ser o caso do candomblé (AMARAL; SILVA, 1993). Sofia, por exemplo, apontou como homens, justamente pelo privilégio masculino e por não enfrentar tantas demandas no cotidiano, muitas vezes têm melhores condições para poder passar mais tempo nos treinos e dedicar-se aos seus grupos, dessa forma acumulando mais 'tempo de capoeira' e mais poder nesses espaços. Aponto também como os privilégios da branquitude fazem com que as pessoas brancas tenhamos melhores condições para treinar capoeira sem grandes impedimentos e geralmente sem ser julgadas negativamente pela sociedade e por suas famílias.

Nesse sentido, vejo a incentivação preferencial das pessoas negras como um passo inicial no caminho de construir oportunidades iguais para pessoas negras e brancas, e uma estratégia para que nós, as pessoas brancas, não usufruamos dos nossos privilégios decorrentes do racismo para se apropriar da capoeira e de lugares de poder dentro dela. Eu me posiciono dessa forma e, portanto, o conceito de "discriminação" contra pessoas brancas na capoeira não faz sentido para mim. Mesmo assim, usei o termo em algumas das perguntas para ver como as pessoas entrevistadas se posicionariam em relação ao termo.

As pessoas entrevistadas descreveram diferentes aspectos desse 'tratamento diferenciado': incentivação preferencial às pessoas negras; questionamento das pessoas brancas; e a "discriminação" contra as pessoas brancas.

Paulo, por exemplo, fala da 'atenção maior' dada às pessoas negras no grupo dele:

Ansel: Você tem alguma vantagem ou desvantagem em relação às outras pessoas no seu grupo?

Paulo: Isso eu já fiquei me perguntando muitas vezes, se eu tinha alguma vantagem

ou desvantagem assim, sabe. Tipo... Eu sinto que não, não tenho uma desvantagem nem uma vantagem. Eu sinto que às vezes o mestre dá uma atenção maior assim de motivação pras pessoas negras, saca. Mas eu não me sinto incomodado com isso, não me sinto como uma desvantagem, porque eu sei que a sociedade faz o tempo todo o contrário, me possibilita coisas a mais assim, então tipo... Eu não sinto que é uma desvantagem não. Eu sinto que ... até porque o que eu procuro com a capoeira não me colocaria em desvantagem nem em vantagem assim sobre ninguém, porque a coisa que eu procuro é bem pessoal por enquanto assim sabe. Então tipo... não. [risos]

Esse posicionamento por parte de Paulo é recorrente; sempre que ele fala sobre a incentivação maior às pessoas negras e o questionamento das pessoas brancas, ele indica como vê como positivo, como parte de um processo de formação do grupo. Quando perguntei sobre alguma sensação de 'discriminação', ele respondeu, "Eu me senti discriminado no sentido de diferir assim, sabe, de colocar como diferença, mas não diminuído, digamos assim." De fato, Paulo explicitamente apoia o discurso do grupo dele que destaca as contribuições positivas de pessoas negras e busca incentivá-las, principalmente:

Paulo: [...] Esse discurso que [o grupo] tem, eu me sinto incluído, sabe, na questão, porque eu me sinto colaborador também. Embora talvez eu não seja o colaborador que eu quero vir a ser um dia nessa questão, eu me sinto uma pessoa que tá ali me formando com essas pessoas negras pra isso, o que eu falei antes, pra modificar alguma coisa, mesmo que seja no meu pequeno entorno assim, sabe?

Paulo, como branco, se sente "colaborador" com o discurso que promove o protagonismo negro no grupo.

7.2.1 "Eu fui muito bem recebido mas eu fui muito questionado": Brancos questionados

Como parte do processo de chegada no grupo e começando a se sentir 'colaborador', Paulo também sentiu um certo questionamento, enquanto branco:

Paulo: Até porque de certa forma, [no grupo], quando tu chega enquanto branco assim, eu fui muito bem recebido mas eu fui muito questionado também no começo assim: o que eu queria lá, o que que eu quero com a capoeira, essas coisas. Então, digamos que talvez para a pessoa branca assim, de primeiro momento, tem questões a mais assim pra serem interrogados quando chegam [no grupo], sabe. Não que seja um desprivilégio não. Não é um desprivilégio, nem 'privilégio' pro negro, eu acho, assim, mas é uma questão que - sei lá, é uma coisa a mais pra tu pensar, pra tu te posicionar, pra tu te encontrar assim pra poder tar nesse espaço assim.

Dessa forma, Paulo descreve o questionamento não como um 'desprivilégio' ou uma 'discriminação', mas simplesmente uma série de questões que brancos devem enfrentar para conviver no espaço. Quando perguntei sobre o papel desse questionamento na experiência dele no grupo, ele respondeu que "é importante pra mim, e eu acho que é importante para a formação do grupo também". Além disso, Paulo indica que esse questionamento dos brancos

[...] faz com que outras pessoas brancas que também queiram estar na capoeira saibam de onde que vem essa cultura, sabe... por quem que ela foi conservada, quem que criou, sabe, quem que tá trazendo e tal. Até por isso pra reverenciar de certa

forma e cada vez dar mais espaço pra esses mestres, estes líderes que têm... Pra mim, sei lá, [vendo] a sociedade capitalista como um todo assim, um líder que busca ensinar a capoeira que é uma coisa que te transforma para um outro sentido, pra mim é uma pessoa que sempre vai ser muito respeitada, reverenciada, porque eu acredito nesse outro modelo de vida assim, de relação de pessoas e tal. Então é por aí.

Esse trecho é interessante porque Paulo inicia sua fala com o protagonismo negro na história da capoeira, mas ao final, indica que ele vê as relações sociais na capoeira como um outro modelo para a sociedade no geral. Nesse sentido, ele não pensa no protagonismo negro como sendo isolado da capoeira.

As pessoas brancas sujeitas a questionamento em espaços de capoeira nem sempre reagem de forma positiva, como indica Sofia:

Sofia: Então, tem pessoas que estão tentando procurar um entendimento maior, uma desconstrução maior desse lugar, porque essas questões são questões muito recentes, então tem pessoas que chegam e não tão ligadas com essas questões. E que isso vai sendo um descobrimento [...], né, de estarem nesse tempo compartilhado. Às vezes as pessoas demoram muito mais porque são coisas muito alheias e os conflitos são muito mais evidentes assim, né, sair desses lugares às vezes é dificultoso porque tá tão naturalizada, o racismo tá tão naturalizado que às vezes não entende que uma atitude pode ser racista, não quer mas faz. Então quando você descobre, começa a questionar, tem pessoas que automaticamente entendem e aceitam e mudam, e outras pessoas que têm mais dificuldades e que são mais resistentes.

Nesse sentido, Sofia sugere que as diferentes reações ao questionamento também estão conectadas a diferentes orientações por parte das pessoas brancas, pois há quem esteja “tentando procurar um entendimento maior”, e quem está lidando com tais questões e questionamentos pela primeira vez.

Além de Sofia e Paulo, Lucía também parece não ter reagido de forma negativa ao questionamento e ao tratamento diferenciado por ser branca. Quando perguntei a ela se já se sentiu 'discriminada' na capoeira por causa da cor de sua pele, respondeu:

Lucía: Es como eu te digo. Eu sei que isso existe, e eu sei que às vezes olhares pode te intimidar pra isso, mas a mim não me afeta. Mas eu sei que tem. E eu sei que às vezes eu consegui cheirar isso, mas não, não me atinge não.

Segundo Lucía, ela já pode ter sido tratada de forma negativa por ser branca, mas não se importa; junto à sua autoidentificação enquanto "ser humano", busca também não ser 'atingida' por respostas negativas à sua branquitude fenotípica.

Comecei a perceber ao longo das entrevistas que Paulo, Sofia e Lucía talvez tenham, dessa forma, silenciado ou não considerado importantes desconfortos que já passaram. Sofia, por exemplo, falou abertamente sobre a sua procura de entender melhor o lugar de privilégio que ocupa, e não falou em incômodos ou 'discriminações'. Mas quando perguntei explicitamente se ela já sentiu algum desconforto em algum momento, respondeu que "sempre tem, né? Obviamente". No relato de Sofia, esse desconforto não aparece como um

impedimento ao processo de conscientização enquanto pessoa branca. Ao contrário, faz parte. Para Paulo, é um desconforto no sentido de se identificar nas falas das pessoas negras que querer acabar com o racismo estruturalmente, e para Lucía, é algo que não a 'atinge'.

Inclusive, quando perguntei à Lucía se havia algum constrangimento no grupo, ela respondeu, "é, constrangimento tem, né, porque onde tem ser humano, tem problemas." Nesse sentido, os constrangimentos, tanto quanto o privilégio, foram coisas que ela considerava 'óbvias', e adotou uma orientação de tentar superar as dificuldades em vez de focalizá-las. Foi também essa a atitude dela quando perguntei se as questões de raça, classe e gênero afetam a participação dela no grupo, e respondeu, "não. Ou seja, às vezes, sim, mas a gente puxa pra que não."

Mesmo assim, não faltaram relatos de incômodo. Sofia, apesar de demonstrar uma atitude bastante positiva em relação ao questionamento de pessoas brancas no grupo dela, sugeriu que tende a haver um questionamento mais aguçado direcionado às mulheres brancas. Quando perguntei, num sentido geral, se ela conhece alguma pessoa branca na capoeira que já se sentiu discriminada, ela respondeu:

Sofia: Várias. Várias. Muitas. Inclusive pessoas que saem de grupos por isso. Que deixam de treinar porque a pressão é muito grande. Pessoas que não conseguem às vezes ocupar os lugares por sentir que tá - ocupando o lugar, né. Mais eu vejo mais das mulheres brancas. Acho que o feminismo negro fez uma coisa tão forte de consciência que as mulheres brancas são as mais questionadas dentro desse espaço da capoeira, assim. Porque homem branco não tá nem ligando assim. Não tá ligado na condição de homem, heterossexual, heteronormativo, nem na condição de branco. Mas as mulheres... acho que - o produto do feminismo ter uma visibilidade muito grande, e mais dentro da capoeira, que ele tá tomando um lugar de protagonismo bem forte... Isso é uma situação realmente que nenhuma mulher vai falar que ficou alheia a essa discussão ou foi magoada, ou foi ... **E conheço várias que saíram por esse motivo assim, explicitamente, por se sentir brancas discriminadas... enfim.** [grifo meu]

Mesmo que a própria Sofia não relate ter sentido esse tipo de incômodo, fala de mulheres que ela conhece que já saíram de grupos por se sentirem discriminadas enquanto mulheres brancas. Então parece existir uma tensão específica no nexo entre feminismo, privilégio branco e classe social:

Sofia: [...] Você ser branca, talvez uma classe social alta, e mulher, dentro do espaço da capoeira, então... elas saíram por causa disso.
Ansel: Tipo, por ser questionada muito, assim, nesse espaço.
Sofia: Sim, por sentir que você não vai avançar mais de onde você tá. Talvez mulheres que têm muito tempo de capoeira, que talvez já têm condições até de ter um grupo, de dar aula e tal, e realmente sentir que não vão conseguir. Porque essa questão é muito forte dentro dos espaços onde elas estão, e tal. Elas saíram.

Um questionamento específico quanto às mulheres brancas e homens brancos foi também apontado para mim por uma amiga e colega do grupo ACANNE, Júlia Guedes. No caso, ela

me perguntou se me sinto incomodado na capoeira enquanto pessoa branca, e respondi que atualmente não. Ela indicou, me usando como exemplo, que parece que homens brancos não são incomodados ou questionados na mesma medida que mulheres brancas, e que assim a capoeira acaba sendo mais um espaço em que homens brancos vivem o seu privilégio tranquilamente, sem ser incomodados.⁴

Por um lado, esse questionamento mais aguçado direcionado às mulheres brancas pode ser produto, em parte, do machismo e a tendência em colocar as mulheres como problema, em relação aos homens, levando à presença dos homens brancos na capoeira a ser menos questionada. Parece estar também relacionada ao que Sofia sugeriu, que os homens brancos são menos críticos e se importam menos com o privilégio deles. Mas também parece haver uma certa tensão entre as diferentes pautas levantadas por mulheres brancas e por mulheres negras na capoeira. Maria Aparecida Silva Bento apontou tais tensões no movimento feminista nos sindicatos (2003b), e parece haver uma dinâmica parecida dentro da capoeira.

Essa questão ficou especialmente explícita para mim quando assisti a uma roda de conversa sobre violência contra mulheres na capoeira. A única mulher negra de pele retinta com o nome no cartaz fez uma performance artística para abrir o evento, e fiquei surpreso quando ela terminou a apresentação e não foi oferecida uma cadeira para se sentar junto às palestrantes. Quando ela levantou a mão, no final do evento, e questionou as exclusões presentes nas falas de mulheres brancas e apontou as violências específicas enfrentadas por mulheres negras, uma das palestrantes respondeu que tais questionamentos não deveriam ser feitos em espaços públicos, para não enfraquecer o movimento das mulheres como um todo! Tais questões vão além do escopo desta dissertação e do meu lugar de fala, mas, de qualquer forma, parece haver uma tensão específica em torno do feminismo de mulheres brancas na capoeira. Mas parece também ser o caso, nas experiências de "Sofia" e Júlia, além da minha, que os homens brancos não enfrentam o mesmo tipo de questionamento explícito sobre o privilégio branco.

7.2.2 Alice, "Era um sentimento eterno de dívida": Cobrança, desconforto e afastamento

A história de Alice sobre o afastamento dela do seu antigo grupo é um bom exemplo das dificuldades e incômodos que podem surgir no processo de questionamento e conscientização. Ao longo da sua entrevista, Alice falou da cobrança no grupo dela, indicando que "era um sentimento eterno de dívida com o grupo, nesse sentido de fazer pouco", e que "era um sentimento que eu me dedicava muito, ao mesmo tempo, era sempre muito pouco para o tanto

4 Informação verbal. 17 novembro 2017.

que era necessário pro grupo". Alice relatou não ter conseguido alcançar as expectativas que as pessoas no grupo tinham, sobre a participação dela, por exemplo, na limpeza do espaço antes dos treinos. É nesse contexto que ela relata:

Alice: Mas, eu sabia que... fui entendendo que depois tinham essas outras questões todas que eu te falei de gênero, de raça, de tudo mais, que tipo... né, a forma como uma outra mulher, que era negra, que era meio que da família, e... Da família, assim, porque tinha uma relação afetiva com de-- assim, era daquela comunidade e tudo mais. Ela não precisava nem ir treinar. [riso] Além de não ajudar em nada, de questão de limpar o espaço, fazendo qualquer coisa, não precisava nem tar lá treinando, nem tar lá frequente no grupo, porque quando chegava, era *rainha*, entendeu [riso].

Alice, especialmente nas últimas frases desse trecho, deu sugestões de indignação em sua voz, principalmente quando relatou o tratamento diferenciado direcionado a essa mulher negra. Enquanto Alice tentava, mas não conseguia satisfazer as expectativas do grupo, ela via uma mulher da comunidade ser celebrada apenas por sua presença.

Quando Alice continuou sua fala, descreveu uma mulher branca estrangeira que realmente se dedicava muito ao grupo e conseguia "um pouco mais de crédito. Um pouco, né." Também descreveu como pessoas do candomblé detinham mais crédito e mais proximidade. Alice menciona:

Alice: [...] E - eu entendo isso, também, no sentido assim, que nem eu te falei, essa coisa de ir me deparar com minha branquitude dentro da capoeira, entendeu? Então o fato de eu ser branca, de fato, me gera [...] Eu deveria ter *mais* responsabilidade ainda com esses trabalhos. Com essa coisa de manter o grupo. Porque assim, a minha forma de retribuir, digamos assim, o conhecimento que eu tou adquirindo aqui, que é de uma origem em que as pessoas tiveram *muito* menos oportunidade e acesso a tudo do que eu. Né. Então tipo assim, eu... Isso, o fato de eu ser muito privilegiada na sociedade brasileira, eh... Me faz sentir, sim, responsável [...] retribuir isso, sabe. E... através desse acesso todo que eu tenho a coisas [a] trabalhar mais pela própria capoeira, pelas pessoas que têm menos acesso mas que tão trabalhando pela capoeira e que tão [me] proporcionando conhecer a capoeira, entendeu. **Então assim, eu sei que isso faz sentido. Ao mesmo tempo que é difícil também pra todo mundo, né, conseguir lidar...** [grifo meu]

Torna-se evidente como são complexas as experiências e os sentimentos relatados aqui por Alice. Por um lado, no final dessa fala, ela sugere que, como pessoa branca, deve ter *mais* responsabilidades para com a manutenção do grupo. Ao mesmo tempo, falou do tratamento diferenciado dessa mulher negra da comunidade com um uma sugestão de mágoa, de ressentimento. São dificuldades e, atrevo dizer, desconfortos, que Alice está no processo de compreender e superar. De qualquer forma, Alice acabou se distanciando, saindo do grupo e dos treinos. Se Paulo se imagina como "colaborador", Alice utiliza o termo "retribuir" para pensar sobre as maiores responsabilidades que acredita que deveria ter na capoeira, em tese. Mas mesmo quando falou dessas maiores responsabilidades, o fez com muito cuidado, buscando arrumar bem as frases; o discurso aparentou estar em processo de elaboração, e

Alice em processo de mudança de identificação em relação à branquitude e ao privilégio.

Para complicar a situação, Alice indica que a cobrança da participação dela na manutenção do espaço estava relacionada também a outros fatores:

Alice: É isso, aconteceu de uma forma subliminar, digamos assim. O não dito, né. Na forma de tratamento... de ... de manter sempre um distanciamento em relação a você... não rolar aquela, sabe, camaradagem, acolhimento, abertura, amizade... não rola. Não rolou. Não rolou. E aí são várias questões. Tem essa questão, que parte de um movimento que se espera de quem chega de tar mais próximo, de tar contribuindo com os trabalhos necessários pro grupo se manter no dia-a-dia. Mas é também relação racial, relação religiosa, relação social, ou seja... Relação de gênero também. Então tudo isso tá implicado nessa forma de tratamento, nessa coisa que eu tou te falando que é uma energia, é uma coisa subliminar, é uma coisa que não fluiu, uma [...]. Tem a ver pelo fato e eu ser mulher, branca, eh, ter vindo do sudeste, que aqui eles consideram como Sul, tudo que é pra baixo do Nordeste é Sul. Universitária, classe média... Tudo isso. Foram umas barreiras, distanciamentos e enfim, e... Coisas que contribuíram, eu acho, pra... Ou, melhor, *dificultaram* essa [com risos] aproximação maior, que foi que eu não consegui ter aqui, apesar de frequentar o grupo durante sete anos, sendo que durante cinco anos eu tava lá quatro vezes na semana. Grande parte [...] da minha vida, né. E aí tipo de repente me [dar] conta que essas pessoas não er-- não tinha construído uma relação de amizade, não tava mais com vontade de estar ali compartilhando com elas porque eu não me sentia realmente bem, não sentia acolhida, tipo...

Neste trecho, vemos várias questões em relação ao desconforto e sentimento de não ser acolhida que levou Alice a se separar do grupo. Ela sugeriu que a cobrança de manutenção do espaço ia além da participação individual, que a cobrança estava conectada também a fatores como gênero, raça, classe e região de origem. Nesse sentido, a cobrança e o lugar na hierarquia de afetos dentro do grupo estaria conectado a outras hierarquias sociais, e não só à questão de ser branca. Pela forma que Alice retratou a cobrança dentro do grupo, certos aspectos do machismo também faziam parte da dinâmica que a levou a distanciar-se.

Assim, a situação retratada por Alice é um emaranhado complexo de privilégio, responsabilidade, desconforto, machismo e cobrança. No caso dela, o desconforto e o sentimento de não-acolhimento cresceu ao longo do tempo, ao ponto de sair do grupo. O relato de Alice, em si, não é o suficiente para saber a história completa, mas serve para ter uma ideia dos conflitos que a entrevistada enfrenta, dentro de si mesma, enquanto mulher branca num espaço de cultura negra. Alice não queria deixar a impressão de que a experiência no grupo foi apenas desconforto:

E é isso, tenho um sentimento de gratidão muito grande também, entendeu, e... Né? [...] Posso dizer, eu aprendi muita capoeira. [...] aprendi muito também no sentido da relação com a capoeira que eles têm, assim, de muita responsabilidade, sabe, de muita dedicação, de muita entrega... Essa coisa de um trabalho muito sério, assim, muito bem feito, sabe. [Estando] sempre lá, os horários tudo certinho, instrumentos lindos, impecáveis, tudo impecável, sabe. [riso] Então é... aprendizado, né.

7.2.3 Rodrigo, "Esses desconfortos que aconteciam, hoje em dia não acontecem mais":

Ruptura e segregação

O relato de Alice mostra como a conscientização do privilégio pode ser difícil, gerando sentimentos de desconforto e alimentando conflitos entre indivíduo e grupo, até levando a contradições entre o discurso e a prática. A história contada por Rodrigo vai um passo além, indicando como as tensões em torno do racismo podem gerar conflito e ruptura, até no grupo como um todo:

Rodrigo: Você perguntou de desconfortos, né? Aí... Aconteciam muitos - esses tipo de situação, né? ... Você... sentir que o seu lugar é questionado, seu pertencimento à parada mesmo, seu lugar de fala, tudo né. E... O que eu entendo, assim. Entendo mesmo. Nunca tive dificuldade [de] entender isso, né? Até alguns amigos tinham mais dificuldade, né, de... de entender essa tensão, né, esse... aí acontecia, mas depois na época que eu tava em São Paulo o grupo se separou.

Esse trecho resume o caráter da entrevista com Rodrigo: por um lado, ele fala das tensões em torno de privilégio e lugar de fala que aconteciam em seu grupo antigo, mas ao mesmo tempo, ele se distancia do desconforto de outros brancos. Por um lado, ele descreve como “violentas” as cobranças que pessoas da comunidade faziam dos brancos de classe média, mas ao mesmo tempo ele fala que entende o motivo dessas cobranças serem dessa forma, e procura valorizar o tipo de questionamentos que acarretavam. No seguinte trecho, Rodrigo descreve as "cobranças":

Rodrigo: [...] através de um tipo de linguagem bem violenta, assim, né, bem... incisiva, né, de - forma de colocar certas questões, né. Não era um lugar de diálogo, né, era um lugar de fala ali, de desabafo, quase, né. [...] Era esse lugar de cobrança, né. Sempre - esse assunto sempre vinha com um tom muito forte de cobrança... porque realmente são as questões que quem sente na pele, quem tá sentindo ali na pele, tem uma certa urgência, né, tem uma... Tem esse lugar mais - que não é tanto da conversa, de ficar [...] divagando sobre o tema, né. É uma questão mais direta. E sempre na forma de cobrança assim nessas conversas, né. Pelo fato da galera que frequentava lá ser de uma outra classe social, assim, né, de não passar pelas dificuldades que a galera passava. Esses assuntos eram sempre - quando viam, eram sempre num tom assim de discussão, né, de cobrança.

Dessa forma, retrata as cobranças como sendo feitas numa “linguagem bem violenta”, mas também reconhece a “urgência” das questões para “quem tá sentindo ali na pele”. Rodrigo, nesse trecho e em outros momentos, descreve a "violência" das cobranças como sendo uma reação das pessoas negras ao contexto violento do racismo. Perguntei a Rodrigo de que forma foram colocadas essas cobranças, e ele respondeu:

Rodrigo: Na fala mesmo, de cobrar de forma ríspida, né, e... e rígida, né. Sem espaço, muitas vezes né, sem abrir espaço para um diálogo, para um possível entendimento ali das questões que envolvem o tema tratado, né. Um lugar de cobrança unilateral, assim, né. [...] Eu... no meu coração, assim, no meu entendimento, na minha mente, eu entendi isso. Eu conseguia despertar essa empatia em mim de entender que você não tem que esperar que a parada venha - que essa discussão venha de uma forma suave, né. Apesar de eu achar que essa é uma das

formas mais frutíferas, né, que eu [...] pela experiência de outros mestres, por exemplo, que vieram desse mesmo lugar, né, de condição social e de raça, e que por conseguirem ter um diálogo mais... conseguirem ser mais empáticos, também no seu discurso, conquistaram coisas incríveis, né.

Nesse momento, Rodrigo muda de linguagem, descrevendo as cobranças como "ríspidas", ao invés de "violentas". Indica, primeiro, que as cobranças não deixavam espaço para diálogo; segundo, que ele, como indivíduo, entende que não é razoável esperar que colocações de lugar de fala sejam feitas de forma suave; mas, terceiro, que se fossem feitas de forma mais suave, seriam mais eficazes. Se a fala de Rodrigo não se sustenta, exatamente, no que se poderia chamar de contradições, com certeza, há tensões. Ele tenta, ao mesmo tempo, descrever as cobranças e tratamentos; se posicionar em prol dessas cobranças; e também sugerir que poderiam ter sido feitas de forma melhor.

Apesar de sugerir que cobranças mais suaves seriam melhores, um pouco depois, ele sugere que as cobranças ríspidas são necessárias para que as pessoas brancas de classe média entendam o lugar de fala das pessoas negras da comunidade:

[...] eram coisas que... eu vejo assim que é necessário também, sabe, pra poder se entender esse lugar do outro, às vezes é necessário que seja de uma forma, né, através de - nessa linguagem mais ríspida, né? Necessário para que chegue mesmo que você entenda que o lugar do outro é um lugar de [...], é um lugar de violência também, que sofre. Que essa violência vai ser repassada, que você tá ali num ambiente que é assim, que a lei é essa. O que vem, volta do mesmo jeito.

Logo depois, Rodrigo descreve, mais uma vez, a 'cobrança' e sugere que também havia 'desrespeito', pela cor da pele e classe social:

Porque é difícil você lidar com a cobrança e o desrespeito também, ah você não ser considerado [...] pelo fato de sua condição social, de sua cor de pele, sabe, e isso ser disparador para você ser às vezes maltratado mesmo, então... não ser considerado, né? Claro que - é possível ter uma visão, entender isso.

Mais uma vez, Rodrigo indica simultaneamente ser "maltratado", por um lado, e conseguir entender esse tratamento, pelo outro. Em nenhum momento Rodrigo chega a chamar de "racismo às avessas" ou termos parecidos, pois em todo momento ele procura entender essas cobranças, e ele considera elas justificadas pela situação mais ampla do racismo enquanto estrutura social, além das condições desiguais enfrentadas no dia-a-dia:

Rodrigo: Eu chegava lá de barriga cheia, fazer meu treino, sabe? Às vezes os meninos tavam ali, não tinham comido nada o dia todo, sabe? É muita... não sei se é egoísmo a palavra, mas querer que a pessoa te receba bem ali, né, sabendo que po, que você tá em -- são condições completamente diferentes, né? Que você tá indo ali pro espaço deles, na casa *deles*, sabe? A galera cobra mesmo, e tá certo.

É por meio dessas considerações que, quando perguntei a Rodrigo se o questionamento e a cobrança afetaram como ele se relaciona com o racismo e o lugar dele nesse, ele respondeu:

Rodrigo: Claro! Claro, claro! Claro! Foi assim, eu te digo que eu recebi isso de uma

forma bem positiva assim, nunca me doeu muito o ego não. Como lhe disse também, eu não passei pela [...], não sei como foi, né, o momento da ruptura e qual o nível de - sei lá, de respeito, não sei exatamente, né. Mas eu passei por algumas situações que - claro que me levam a pensar. Até porque eu tava convivendo nesse ambiente, né? Eu ia três vezes por semana lá conviver com o pessoal dentro da comunidade, né. E, po, ajudei lá construir o espaço. Tava lá, né? E às vezes o que falta muito é isso, né, as pessoas, elas não têm acesso a essas outras realidades, né? Pessoa que nasce numa condição social privilegiada, acontece que ela não - é o que a gente vê muito aí na política, não têm a mínima ideia do que é a realidade das pessoas que vivem em outra condição social, a mínima ideia.

Nesse trecho, Rodrigo fala justamente sobre a convivência que procuro analisar nesta dissertação. Ele pensa em termos de “acesso a essas outras realidades”, no caso, as pessoas brancas de classe média estando fisicamente presentes nas comunidades onde seus grupos treinavam.⁵ Também nesse trecho, Rodrigo aponta como essa convivência o levou a pensar, e como ele considera a cobrança como bem positiva na sua experiência. Ser confrontado o ajudou no processo de cultivar posicionamentos mais críticos em relação à branquitude.

Mesmo assim, apesar de tentar descrever as cobranças com 'empatia', também argumentou que, pelas cobranças, o grupo acabou se separando. Rodrigo, que nunca chegou a treinar com o mestre do seu grupo, fala do papel de seu professor (branco) dando aula no antigo espaço, e como esse era tratado:

Rodrigo: E ele tinha esse moral lá, mas ao mesmo tempo sofria muito também, né? Com esse desrespeito, né? Que ao mesmo tempo a capoeira, ela tem essa hierarquia, né? E... Aí [eu sinto] que quando você ocupa um lugar ali hierárquico, acho que o que aconteceu com ele talvez tenha sido isso, que ele ocupava esse lugar hierárquico e fazia por merecer, tava ali, fortalecia muito o movimento de capoeira lá do espaço, fez o espaço - ajudou a formar bons capoeiristas lá no espaço, né? Mas pela questão racial e social, isso cria preconceito também, né - e discriminação. Preconceito não, sofria discriminação mesmo. E [...] acho que ele no caso foi um grande disparador⁶ para querer se separar, né? Porque... ele tava ali se doando, se entregando, pro... porque pra ele, a relação pra ele da capoeira é diferente da minha, né. Que ele puxa o grupo, né. Tava lá três vezes na semana, quatro vezes [...]

Interessante sobre esse trecho é a sugestão que diferentes lugares na hierarquia da capoeira, e diferentes papéis no grupo e expectativas em relação a essa, parecem ter gerado diferentes abordagens quanto à cobrança e ao questionamento. Rodrigo, que indicou como a capoeira tem um papel "secundário" em sua vida, e que não pretende seguir 'carreira', se contrasta ao professor, que ocupava um lugar hierárquico. Rodrigo sugere que o professor dele foi 'discriminado'.

Rodrigo: [...] pela expectativa que ele tinha de querer esse respeito, né, e tal, e de representar mais, né. Eu, pra o grupo, eu represento muito menos do que ele representava, né. Porque eu era só mais um aluno que colava lá, fazer o treino, [...] ajudava como podia, né? ...Mas ele, po, ele tava na frente ali, né, doando mesmo o tempo dele de uma forma - dedicação mesmo mais profunda, né, aí acaba sofre um pouco mais com isso, né.

5 É interessante, e talvez um pouco problemático, o termo "acesso" que Rodrigo escolheu. O que significa pessoas brancas de classe média terem “acesso” a comunidades negras?

6 No contexto, entendi "disparador" no sentido que o professor dele engatilhou a separação.

Nesse caso, o que Rodrigo chama de 'desrespeito' e 'discriminação' está relacionado ao lugar do professor na hierarquia. Mesmo estando na posição de dar aula e se dedicar ao espaço, ao que parece, ele não recebia o respeito que esperava dos membros do grupo e da comunidade. Foi nesse contexto que houve a ruptura, com esse professor como protagonista na separação. A tensão em relação à hierarquia é um ponto em comum entre os relatos de Rodrigo e de Alice.

Um aspecto específico da hierarquia na capoeira que apareceu nas entrevistas é o conceito de 'tempo de capoeira', ou seja, o tempo que um indivíduo já treinou capoeira, em geral, e também o tempo com um grupo específico. Quatro das pessoas que entrevistei, especificamente Sofia, Rodrigo, Lucía e Paulo, falaram explicitamente de não querer ocupar lugares hierárquicos na capoeira por terem outras intenções com sua prática. Alice se posicionou de uma forma um pouco diferente, já que, por exemplo, ganha parte da renda dela com aulas de capoeira para crianças. Alice, no caso, falou como, mesmo com todos os seus anos de capoeira, a roda de seu antigo grupo era organizada de tal forma que ela não podia pegar o gunga⁷:

Alice: [...] era a coisa mais rara do mundo se eu fosse tocar o gunga. Pouquíssimas vezes eu [pude] pegar o gunga na roda [do meu antigo grupo]. Em outras rodas que eu ia, as pessoas me passavam o gunga.

No caso, em termos de machismo, o gunga é o instrumento que os homens mais hesitam em passar para as mulheres, remetendo mais uma vez ao que Alice apontou, que por um lado, era cobrada enquanto branca, mas por outro, o que aparentava ser cobrança, pode ter sido machismo velado – além de, evidentemente, envolver outros fatores. Era ambíguo se as pessoas não lhe passavam o gunga por acreditarem que ela não contribuía o suficiente para o espaço, por ela ser branca e de classe média, ou por ela ser uma mulher.

De qualquer forma, Alice esperava um grau de poder e participação que ela considerava combinar com seus anos de participação, enquanto o professor de Rodrigo também parece ter esperado um respeito que combinasse com a dedicação dele ao antigo grupo. Sofia, Lucía, Rodrigo e Paulo não relataram esse tipo de tensão, e também não possuíam esse tipo de expectativa. Lucía, no caso, indicou que, às vezes, conduz o treino em seu grupo, mas que realmente prefere "ficar nos bastidores" e apoiar de outras formas.

De qualquer maneira, voltando à discussão do grupo de Rodrigo, ele retrata a seguinte imagem, aliás, situação: os moradores negros da comunidade confrontavam os brancos de classe média que iam para o bairro treinar, inclusive o professor branco que dava uma parte

7 Gunga: dos três berimbaus normalmente presentes nas baterias de Capoeira Angola, quem toca o gunga normalmente tem mais poder para 'comandar' a roda, por exemplo, decidindo quando um jogo vai terminar.

das aulas no espaço. Rodrigo, como indivíduo, indica que entendia o questionamento e a cobrança, mesmo sendo transmitida de forma “rígida”. Mas o que ocorreu foi que, no grupo, houve uma ruptura:

Rodrigo: Tem uma hora que fala, 'po, [...] não sou bem-vindo, então, vou separar'. Foi um desejo das duas partes, né. Não foi unilateral não.

E assim aconteceu a separação. Pela forma que Rodrigo descreveu, parece que quase todas as pessoas brancas de classe média pararam de treinar no grupo anterior e foram, com o professor branco, começar um novo grupo. Na opinião de Rodrigo, ninguém se beneficiou dessa mudança:

Rodrigo: Hoje em dia viraram dois grupos pequenos e fracos, tanto nosso quanto deles, né. E... Tipo assim, isso veio por causa dessa violência, né, que foi a palavra que eu usei aí... a violência no discurso, né. Você cobrar e você maltratar o outro na cobrança, né. E o outro pensar até que ponto vale a pena tar passando por isso... sabe, porque você tem uma empatia, você entende a questão ali da pessoa, mas ao mesmo tempo... precisa achar um denominador comum, né, não tem como você... a sua entrega ali, cada um tem uma relação diferente com a capoeira, né. Isso pra mim do grupo, cada um entender que pra cada pessoa do grupo, a capoeira representa uma coisa diferente, né? E esse equilíbrio que gera frutos positivos, né?

Pela forma retratada por Rodrigo, a separação no grupo aconteceu pela "violência no discurso", pela cobrança 'rígida' e 'violenta'. Mesmo que Rodrigo tenha explicitado que a ruptura não foi unilateral, todas as descrições dessa apontam a cobrança, a 'discriminação' e os brancos não sendo bem tratados. Uma imagem emerge, e essa é a que as pessoas negras são descritas como instigadoras da ruptura. Abaixo, Rodrigo explica com maiores detalhes a separação, que descreve como 'uma pequena segregação':

Rodrigo: [...] acabou que rolou uma pequena segregação assim de... De... Não sei se segregação [riso] é a palavra certa também, mas rolou uma ruptura que a galera - que hoje em dia essas tensões não acontecem mais [tanto] porque justamente... acabou que por uma imposição - das duas partes, né, pelo que entendi da história, mas tem muito do lado do pessoal lá da comunidade mesmo de querer que o pessoal saísse, né?... aí acontece que hoje no grupo que eu treino, não tem essa representação tão forte dos negros, né, e do pessoal sem poder aquisitivo. Aí **esses desconfortos que aconteciam, hoje em dia não acontecem mais**. E que eram - eu via como positivos, né, não via como uma coisa que me incomodava, ou que me fazia querer parar de treinar capoeira, que me fazia não querer estar nesse ambiente. **Eu sempre via como positivo, no sentido de a gente buscar um diálogo de alguma forma, né, buscar a forma de interagir, buscar estratégias de convivência, né, dentro das diferenças**. Eu gostava muito de treinar lá. Eu não participei desse processo de ruptura, mas hoje em dia acaba que o grupo que tou treinando agora, o pessoal... não tem... é de outra realidade mesmo, sabe. [grifo meu]

Ansel: Tem alguma pessoa negra no grupo atual?

Rodrigo: Não tem. [...]

Ansel: De qualquer forma, não tem um discurso sobre negritude, não tem questionamento?

Rodrigo: Não tem. Não tem. É sempre um lugar... a gente conversa sobre isso, mas... Conversamos bastante, até, sobre isso, mas... É de um lugar de fala sempre fora, assim, né? Gera até uma certa liberdade de discurso por assim dizer. Porque eu acho que quando tem alguém que pertence à realidade da qual a gente quer conversar ou quer falar alguma coisa, acho que a gente tem que pensar bem no que a

gente fala, né?

Esse trecho da fala de Rodrigo demonstra um aspecto bastante impactante da separação: que agora que o grupo se tornou 'segregado', sem a presença de ninguém definitivamente negro, liderado por um professor branco, não existe mais desconforto, não existe mais questionamento, não existe mais diálogo, mesmo um diálogo supostamente 'unilateral'. Na ausência de pessoas negras, Rodrigo opina que a conversa sobre o racismo é de “um lugar de fala sempre fora”. É interessante, também, que Rodrigo descreve isso como “uma certa liberdade de discurso”, porque retrata a imagem de um grupo de brancos que conversam entre si, com discursos diferentes do que apresentariam na presença de pessoas negras. Pela forma que Rodrigo descreveu seu grupo pós-segregação, agora há um grupo de brancos de classe média que treinam num bairro de classe média, e outro grupo que permanece na comunidade. O próprio Rodrigo continua a transitar, indo para a roda do grupo na comunidade, apesar de treinar com o professor branco – mas, segundo ele, é o único que faz esse trânsito.

Mesmo que Rodrigo tenda a descrever a 'cobrança' como violenta por parte das pessoas (negras) da comunidade, ele também considera que essas falas 'ríspidas' podem ser justificadas como resposta à violência que as pessoas brancas representam. No seguinte trecho, ele inicialmente sugere que a cobrança poderia ser mais eficaz se fosse menos 'violenta', mas acaba pensando no próprio papel dele como uma presença violenta enquanto branco:

Rodrigo: [...] dependendo de como você fale, a ideia pode chegar com muita força, né? Às vezes, se você fala de uma forma violenta, você não gera a empatia necessária pra que ocorra a mudança que você espera, sabe? E... Só que você - ao mesmo tempo, quer ser violento porque as coisas chegam de forma [até] você, né, da sociedade, e acaba que você vê nas pessoas que representam - [tão ali] no seu grupo, representassem essa sociedade violenta que chega até você sempre de forma violenta, né. Então... A resposta é violenta também. Só que é realmente uma experiência, uma coisa que é duro você se sentir parte dessa - né?... Você sentir que a sua existência... foi até um conceito que eu vi esses dias, uma jornalista, falava de existir violentamente, tipo assim, a sua existência é violenta. Não é o que você fala, não é o que você... O simples fato da sua existência representar uma coisa que pra essas pessoas que tão ali, sobre essa condição, né, sobre a condição, a questão racial e social, você representa isso, né?

Rodrigo sugere aqui que a simples presença de uma pessoa branca de classe média pode constituir um tipo de violência para as pessoas negras num grupo de capoeira na comunidade. Indica que “não é o que você fala” – que menos se relaciona com os comportamentos do indivíduo, e mais se relaciona à posição da pessoa branca na estrutura violenta da sociedade.

No artigo que ele aqui referencia, intitulado “De uma branca para outra: O turbante e o conceito de existir violentamente”, a autora Eliane Brum (2017) escreve um tipo de 'carta' para Thauane Cordeiro, uma mulher branca, que gerou polêmica na Internet ao insistir que ela

tinha o direito de usar turbante, chegando a criar o hashtag #VaiTerTodosDeTurbanteSim. Eliane Brum escreve a carta sobre apropriação cultural e a importância de escutar as falas das mulheres negras, e como faria sentido parar de usar o turbante simplesmente por ser solicitado por elas, sem a necessidade de outras justificativas. Mas também indica como a apropriação cultural feita pelas pessoas brancas faz parte de uma violência estrutural que vai muito além do indivíduo: “Por mais éticos que nós, brancos, pudermos ser, a nossa condição de branco num país racista nos lança numa experiência cotidiana em que somos violentos apenas por existir”, explica a autora (2017).

Rodrigo usa esse conceito de 'existir violentamente' para entender as cobranças 'ríspidas', e a fala 'violenta' no grupo dele, antes da ruptura. Segundo a análise de Rodrigo, essa 'violência' seria apenas uma resposta à violência da presença das pessoas brancas de classe média no espaço. Simplesmente por existir nesse espaço de capoeira na comunidade, indica Rodrigo, as pessoas brancas já eram violentas. E é assim que ele chega a entender e a se relacionar com a cobrança, vista por ele como violenta: a cobrança seria uma resposta à violência de sua existência, da qual ele não tem controle como indivíduo.

Implícito à fala de Rodrigo é que os brancos não eram agentes individuais de violência dentro do grupo, e sim 'representavam' a violência da sociedade. Nesse sentido, ele descreveu a cobrança como "unilateral", e como "uma crítica que buscava só... o ataque", e como algo que foi feito “[...] sem abrir espaço para um diálogo, para um possível entendimento, ali, das questões que envolvem o tema tratado”. No relato de Rodrigo, as pessoas negras do grupo que cobravam, são retratadas como agentes da fala violenta, mas uma fala justificada, sobretudo, pela estrutura de violência racista, representada pelos corpos das pessoas brancas. Rodrigo retrata, simultaneamente, as pessoas brancas como vítimas; pelo que ele fala, elas eram tratadas com violência por representar outra.

Nesse sentido, eu gostaria de fazer duas colocações sobre a fala de Rodrigo. Primeiro, será que as pessoas brancas nesse espaço eram mesmo passivas, simplesmente “representando” a violência do racismo? Não seria possível que, mesmo não querendo, Rodrigo, seu professor e outros brancos no espaço podem ter sido *agentes* de violências? Por exemplo, não seria possível que alguns transitavam na comunidade sem cuidado, sem o devido respeito pelos moradores, entrando e saindo como se fosse um lugar de consumo? Poderia-se pensar em diversas formas que nós, brancos, somos agentes de violência, indo além de passivamente “representar” a violência estrutural. Mais uma vez, não há como saber a história completa só pela fala de Rodrigo, mas é importante pensar como a descrição da cobrança "ríspida" e a fala “violenta” pode ter colocado um foco desproporcional nos

indivíduos negros como agentes dessa 'violência', sem considerar os papéis ativos dos brancos. De uma forma, ele acabou situando, novamente, as pessoas negras como 'agressoras', e os brancos como 'vítimas', julgados rispidamente por simplesmente 'representar' a violência.

O próprio texto de Eliane Brum (2017) e o conceito de 'existir violentamente', mesmo sendo importante para refletir sobre a violência estrutural da qual nós, brancos, fazemos parte, também acabou reproduzindo um discurso similar. Na carta para Thauane Cordeiro, Eliane Brum se preocupa com um argumento que explicita por que não se constituiu como violência quando uma mulher negra lhe disse para não usar um turbante. Mas Brum não chega a dizer explicitamente para Thauane que a reação dela, bem como o uso do hashtag #VaiTerTodosDeTurbanteSim, podem ser considerados como *atos* de violência. Thauane, ao ouvir que não deveria usar o turbante, retratou *a mulher negra* na posição de agressora, como se essa estivesse a atacando por ter câncer e cobrir a cabeça. Mais uma vez, representa-se a mulher negra como violenta, e a pessoa branca como vítima, assim desencadeando numa violência simbólica contra a mulher negra. E o conceito de 'existir violentamente' não contribuiu o suficiente para considerar isso: além de ocupar uma posição estruturalmente violenta, nós, brancos, também produzimos violências pelas nossas ações, mesmo se tivermos "boas intenções".

Minha segunda colocação sobre a fala de Rodrigo tem a ver com a forma que ele representa a separação, a 'segregação' do grupo. Como citei acima, Rodrigo comentou que "hoje em dia viraram dois grupos pequenos e fracos, tanto nosso quanto deles, né". Pela forma que ele retrata a separação, ninguém ganhou; a tensão decorrente da cobrança instigou a saída dos brancos de classe média, e levou a ter dois grupos fracos. O grupo dos brancos agora falta a convivência, o "acesso" ao espaço da comunidade; falta a convivência com as pessoas negras do outro grupo, convivência que ajudaria os brancos a formar consciência crítica, ao invés de só conversar com uma "liberdade de discurso", de um lugar de fala exclusivamente branco.

Mas, em resposta a isso, pergunto: a separação dos grupos prejudicou as pessoas da comunidade na mesma medida que prejudicou os brancos de classe média? Se abandonarmos a suposição de que os brancos não foram, em alguma medida, agentes da violência, é possível refletir como a presença dessas pessoas brancas pode ter acarretado em efeitos negativos para as pessoas da comunidade.

Mestra Janja, entrevistada na tese de doutorado de Simone Nogueira (2013), indicou como brancos podem acabar fazendo um tipo de 'vampirismo cultural' quando estão presentes em espaços de capoeira, sem se comprometerem à luta antirracista. Como resumido por

Nogueira: "Não basta praticar, tem que se comprometer, se não a pessoa estará apenas sugando as energias da comunidade e enfraquecendo a luta, ao invés de somar e fortalecer" (p. 190). Nesse sentido, os impactos negativos da presença de brancos nos espaços de capoeira seria produto do descomprometimento. Afinal, no caso de pessoas brancas e privilegiadas, esse descomprometimento já, em si, se constitui numa colaboração com o racismo.

Ainda assim, é possível pensar em formas que nós, brancos, que queremos contribuir com a luta antirracista, podemos também acabar sugando energias dos nossos grupos. É uma questão crucial para considerar quando falamos dos efeitos da convivência na formação de consciências críticas dos brancos. Se certos grupos de capoeira estão, em alguma medida, sendo espaço de conscientização dos brancos, quais os efeitos e o peso disso nas pessoas negras, a partir desse convívio? O que dizer sobre a energia despendida para questionar os brancos, para acolher-nos, para ajudar a lidar com nossos desconfortos?

7.3 CONCLUSÃO

Não escrevi a última parte deste capítulo com o intuito de categorizar as pessoas como brancas "boas" e "ruins", como "críticos" e "acríticos". Incidentalmente, todas as pessoas que entrevistei faziam parte da categoria "branquitude crítica" de Lourenço Cardoso (2010, 2014a), por dizer publicamente que não apoiam o racismo, e possivelmente também da categoria "branquitude crítico-ativa" de Miranda (2015) por enxergar e se posicionar contra o privilégio. Bastos (2015) descreveu as professoras e professores brancos/os que participaram na sua pesquisa como "indivíduos brancos que apesar de não serem vítimas do racismo, desaprovam sua existência e lutam contra seus efeitos, embora não possam anular todos os privilégios que essa ideologia lhes confere" (p. 14), uma descrição que pode ser aplicada também às pessoas que entrevistei.

Ao mesmo tempo, os relatos aqui demonstram como são complexas as formas que as pessoas se identificam e se situam em relação ao privilégio e à categoria 'branco'. As pessoas que entrevistei reagiram de diversas formas à "carga" e ao peso associado à branquitude, enquanto posição na estrutura do racismo. Nem sempre uma atitude contra o 'racismo' como abstração se manifestou em posicionamentos concretos contra o privilégio, mas isso não necessariamente anula a relevância do desejo, expressado por todos, de não fazer parte do racismo.

Alice, por exemplo, foi uma das pessoas que menos tentou se deslocar da classificação enquanto pessoa branca. Mesmo aparentando um desconforto e insatisfação marcada em

relação à categoria "branca", Alice a assumiu por motivos políticos e por considerar que o lugar da branquitude se constitui através do privilégio. Mas, ao mesmo tempo, foi Alice uma das pessoas que mais aparentou desconforto com os processos do seu antigo grupo de capoeira, que a colocavam num lugar racializado, enquanto branca. Sofia, por sua parte, assumiu os privilégios, mas deslocou-se da categoria "branca", como Lucía também o fez. E, no entanto, não aparentaram sentir o mesmo incômodo quanto aos questionamentos em seus respectivos grupos, ou pelo menos esse incômodo, se as afetou, não chegou a levá-las a distanciar-se desses. Paulo se identificou como branco sem hesitação e sem o desconforto aparente de Alice, mas, simultaneamente, deslocou-se do privilégio no discurso, como Sofia também fez, como se as escolhas de vida modificassem ou diminuíssem o privilégio. Rodrigo não aparentou nenhum desconforto, e procurava valorizar os questionamentos "ríspidos" no grupo dele antes da segregação, mas também os descreveu como um tipo de 'violência' e havia tensões e contradições presentes na fala sobre esses (questionamentos).

Num sentido geral, a experiência desconfortável da branquitude como "peso" e como "carga" pode ser interpretada em termos do desconforto de ser racializado/a. Ou seja, se a branquitude hegemônica representa o branco como ser humano universal (CARDOSO, 2014b), como se 'raça' fosse somente a do Outro, então estas entrevistas demonstram diferentes reações à experiência de perceber-se, pela primeira vez, enquanto ser racializado, na posição de opressor numa estrutura de violência. Se a branquitude hegemônica é um processo de cegueira e silenciamento, as experiências relatadas aqui indicam diferentes maneiras que pessoas brancas são confrontadas com sua branquitude no dia-a-dia, em situações de amizade e convivência, e como esses confrontos estimulam mudanças de postura e de atitudes.

Muitos dos confrontos e questionamentos aqui relatados surgem diretamente da capoeira enquanto espaço que aglutina pessoas de lugares de fala bastante distintos (pessoas negras e brancas, pessoas ricas e pobres, mulheres e homens) numa atividade compartilhada. Na minha experiência, e também na de Sofia, certos grupos de capoeira se constituem como espaços sociais distintos, em que os conflitos decorrentes do racismo e do privilégio são enfrentados coletivamente no dia-a-dia, e onde o lugar de referência é negro. Mas a conscientização cultivada pelo questionamento de nós, brancos, em espaços de capoeira, parece ter efeitos além da capoeira, em si, possibilitando mudanças na autopercepção enquanto pessoas brancas, na sociedade em geral.

Não que seja um processo fácil, simples ou direto. Primeiro, nem sempre a convivência em espaços de capoeira "dá certo": por exemplo, nos casos da ruptura-segregação no grupo de

Rodrigo, e do afastamento de Alice do grupo dela. Segundo, todas as falas aparentaram contradições, tensões e tentativas de se esquivar do peso de reconhecer-se enquanto opressor, e do peso de entender que nem todos os nossos feitos na vida foram frutos da nossa habilidade ou trabalho individual, já que estamos inseridos em estruturas hierárquicas de poder. Tanto no trabalho, quanto na educação, quanto no namoro, quanto no lugar e trajetória de residência, quanto na relação com a violência, quanto na rua e na relação com a polícia, quanto, enfim, na capoeira. Sofia, por exemplo, apontou como privilégios fora da capoeira podem permitir determinados indivíduos a treinar e dedicar-se mais aos seus grupos, acumulando, dessa forma, mais 'tempo de capoeira' e mais poder dentro dos seus grupos. Sofia falou especificamente sobre o privilégio masculino, mas quando originalmente construí o roteiro da entrevista, procurei saber sobre vantagens frutos da branquitude que influem na capoeira.

É importante ressaltar também que esse desconforto com a branquitude não modifica o privilégio estrutural que ocupamos enquanto brancos. Como Cardoso (2014a) apontou com a distinção entre branquitude 'crítica' e 'acrítica', mesmo os brancos 'críticos' que não apoiam o racismo continuam a ser beneficiados pelos privilégios que fazem parte desse. Malomalo (2017) também salientou que, apesar das diferenças entre pessoas brancas 'racistas' e 'antirracistas', "ambos gozam dos privilégios que o racismo estrutural concede ao seu grupo racial" (p. 239).

Como apontei na análise das falas de Sofia, Paulo e Rodrigo, a própria escolha de deslocar-se de 'espaços brancos' é um privilégio em si, porque continua sempre em aberto a possibilidade de voltar a esses espaços. É o privilégio de trânsito, praticamente, universal. Se Rodrigo falou de uma cobrança supostamente "unilateral" no antigo grupo dele, podemos também pensar como a segregação no Brasil tende a ser unilateral, com a exclusão dos negros dos espaços brancos e o acolhimento de brancos nos espaços negros. Se quase todas as pessoas que entrevistei relataram enfrentar questionamento e desconforto em diferentes espaços de capoeira, *nenhuma* relatou ter sido expulsa ou barrada. Mesmo Rodrigo, depois da ruptura de seu grupo, continua com a possibilidade de transitar para a roda do outro, predominantemente negro, dentro da comunidade.

Ainda que o privilégio persista independentemente das atitudes ou ações de indivíduos, é importante analisar o significado dessa aversão ao lugar de opressor. As pessoas que entrevistei procuram (inclusive eu, então, procuramos) outros tipos de relações sociais que não sejam hierarquizadas pela cor da pele. Elas buscam (buscamos) não ganhar oportunidades pela negação dessas aos outros. É uma procura de outros caminhos e de outras sociedades. Nem sempre é um caminho sem contradições ou sem cegueiras, ou mesmo sem erros, mas

ainda aparece uma certa intencionalidade para construir um outro mundo. E, lembrando das questões envolvidas na relação entre a cor do(a) entrevistador(ra) e a cor da pessoa entrevistada, apontadas tão bem por Lourenço Cardoso (2014b) e Luciana Alves (2010), destaco também que essas entrevistas envolvem as falas de uma pessoa branca para outra. São intencionalidades expressadas 'entre brancos'.

Em todos os casos, o auto-questionamento do lugar enquanto "branco" ou "branca" parece estar em processo, um processo contínuo, um processo marcado por diferentes tipos de incômodos e diferentes respostas a esses incômodos. Como Malomalo escreveu, "mesmo entre os/as brancos/as antirracistas, cada um/a percorre o caminho e letramento racial de forma diferente" (2017, p. 231), uma observação que foi exemplificada na parte empírica da minha pesquisa.

A capoeira, enquanto espaço de convivência entre pessoas de diferentes lugares de fala e experiências de vida, teve um papel nesse processo de mudança de consciência para todas as pessoas que entrevistei. Até Cláudio, que apesar de fazer parte de um grupo de capoeira que não usa um discurso explicitamente antirracista, ainda assim relata que a convivência no grupo mudou a forma que ele entende a violência em comunidades e a posição dele nessa violência. Em alguns casos, por exemplo para Sofia, Alice e também para mim, a convivência na capoeira foi um fator central e determinante na conscientização sobre os privilégios e o processo de entender-se enquanto ser racializado. Também foi importante para Lucía, Rodrigo e Paulo, mas para eles fez parte de um conjunto de múltiplas convivências. Para mim, para Alice e para Paulo, o contexto da universidade, o movimento negro e os/as capoeiristas na universidade também possuem um impacto significativo nesse processo de conscientização.

Ao mesmo tempo, conviver, na capoeira, nem sempre se constituiu como o início ou o aspecto central do processo de conscientização dos privilégios. Paulo, por exemplo, convivia em espaços da cultura negra ao longo da vida dele, mas a primeira vez que foi questionado sobre ser branco e sobre a apropriação cultural, foi por uma pessoa do movimento negro na universidade. Lucía já morava e fazia "trabalho social" na comunidade, antes de, nesse mesmo lugar, treinar capoeira. Ainda assim, até Paulo e Lucía destacaram o papel das amizades na capoeira, as relações no dia-a-dia dos seus grupos, e a confrontação com a diferença e com o privilégio nesse processo de conscientização.

CONCLUSÕES

Na primeira parte desta dissertação de mestrado, fiz uma revisão bibliográfica da literatura brasileira dos estudos da branquitude e da branquidade. Falei primeiro de diferentes debates terminológicos e conceituais no campo. Segui, no capítulo dois, com uma discussão sobre o privilégio enquanto processo interseccional. Depois apresentei uma breve revisão das conexões entre os estudos da branquitude e os estudos do antirracismo, no capítulo três, e uma contextualização deste estudo dentro de conversas atuais no campo da capoeira no capítulo quatro. Em seguida, nos capítulos cinco, seis e sete, relatei os resultados das seis entrevistas que fiz com capoeiristas brancas e brancos para investigar questões de branquitude e privilégio na capoeira enquanto espaço da cultura negra. Se a convivência inter-racial se salientou como um aspecto importante nos processos de conscientização das pessoas brancas neste estudo (inclusive eu), ficou evidente também que a capoeira *em si* não leva necessariamente a uma conscientização branca crítica, e que esse processo talvez tenha mais a ver com amizades, questionamentos e incômodos específicos no dia-a-dia.

Na parte bibliográfica, espero ter ajudado um pouco a entender as diferentes discussões presentes no campo dos estudos da branquitude. Com a publicação da coletânea organizada por Müller e Cardoso (2017) e um número crescente de teses e dissertações, o campo está se tornando cada vez mais institucionalizado no Brasil. Porém, temo que as perspectivas críticas levantadas por Guerreiro Ramos (1957) e Bento (2003) ainda não tenham sido lidas com cuidado, e ainda são reproduzidos conceitos problemáticos que Guerreiro Ramos e Maria Aparecida Silva Bento já tinham superado no século passado. Em termos empíricos, esta dissertação contribui ao campo dos estudos brasileiros da branquitude no sentido de oferecer uma investigação inicial das subjetividades de brancos num contexto específico, o da capoeira.

Devido à metodologia de entrevistas qualitativas individuais, o foco desta dissertação foi nas atitudes e perspectivas de pessoas brancas na capoeira. Outros métodos seriam mais eficazes para estudar brancos e branquitude na capoeira de forma mais completa. Além de entrevistas grupais e observação participante no dia-a-dia, também seria importante fazer entrevistas com pessoas negras para ouvir as suas perspectivas sobre capoeiristas brancos. Trabalhos por pesquisadoras(es) negras(os) que problematizassem brancos na capoeira também seriam contribuições muito importantes. Poderia ser relevante também um levantamento mais amplo e quantitativo de brancos na capoeira, bem como uma análise de

mudanças ao longo do tempo. Como método, entrevistas não têm como contemplar a branquitude enquanto opressão estrutural e a própria estrutura do poder.

Também poderia ser interessante uma pesquisa que tivesse como objeto a branquitude nas capoeiras praticadas fora do Brasil, para inverter a dinâmica em que estrangeiros vêm "de fora" para estudar a capoeira do Brasil. Eu não vim para Salvador originalmente com a intenção de estudar capoeira, mas, mesmo assim, faço parte desse grupo de estrangeiros que pesquisam a capoeira soteropolitana.

Uma vertente possível para futura pesquisa seria a branquitude na produção de conhecimento acadêmico sobre a capoeira. Na minha própria experiência, e também nas experiências de "Paulo", "Alice" e "Sofia", a universidade teve um papel na conscientização sobre os privilégios da branquitude. Mas ao mesmo tempo, a academia brasileira historicamente tem sido produtora de discursos racistas, que situam o negro brasileiro como 'problema', como Guerreiro Ramos (1957) apontou.

Como se dá a relação entre a capoeira, enquanto um sistema de conhecimento, de 'ser e estar no mundo', que emerge de práticas e tradições afro-brasileiras, e a universidade, enquanto um sistema de conhecimento que tem representado a história europeia e as tradições brancas europeias como o ponto de referência para a humanidade? À medida que a academia brasileira historicamente tem excluído a população negra do país, como se dá a produção acadêmica sobre a capoeira por parte dos brancos? Como aparecem os temas de 'branquitude', 'brancura' e 'brancos' na história escrita sobre a capoeira? Como se dá a valorização do conhecimento acadêmico em relação à valorização da estrutura de conhecimento na capoeira? Qual tipo de conhecimento é considerado confiável, por quem, e por que?

Tal pesquisa poderia envolver uma análise de diferentes textos sobre a capoeira; a observação de eventos acadêmicos sobre a capoeira; entrevistas com acadêmicos brancos que escrevem sobre a capoeira; e outros métodos.

REFERÊNCIAS

ACEVEDO, Claudia Rosa; NOHARA, Jouliana Jordan. Interpretações sobre os retratos dos afro-descendentes na mídia de massa. **RAC Revista de Administração Contemporânea**, Curitiba, Edição Especial 2008, p. 119-146, 2008.

ACEVEDO, Claudia R.; NOHARA, Jouliana; RAMUSKI, Carmen L. Relações raciais na mídia: um estudo no contexto brasileiro. **Rev. Psicologia Política**, v. 10, n. 19, p. 57-73, 2010. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2010000100006>. Acesso em: 10 fev. 2018.

ADINOLFI, Maria Paula Fernandes. A capoeira como patrimônio: desafios da patrimonialização de uma prática cultural maior que a 'Cultura'. In: FREITAS, Joseania Miranda (Org.). **Uma coleção biográfica: Os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA**. Salvador: Edufba, 2015. p. 149-159.

ALCOFF, Linda Martín. Epistemologies of Ignorance: Three Types. In: SULLIVAN, Shannon; TUANA, Nancy (Org.). **Race and Epistemologies of Ignorance**. Albany, NY: State University of New York Press, 2007. p. 39-57.

ALVES, Luciana. **Significados de ser branco - a brancura no corpo e para além dele**. 194 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2010.

AMARAL, Rita de Cássia; SILVA, Vagner Gonçalves da. A cor do axé: Brancos e negros no candomblé de São Paulo. **Estudos Afro-Asiáticos**, 25, p. 99-124, dez. 1993.

ARANTES, José Tadeu. Racismo e 'branquitude' na sociedade brasileira. Entrevista com Lia Schucman. FAPESP, 2015.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. **Capoeira: The history of an Afro-Brazilian martial art**. London and New York: Routledge, 2005.

AZEVEDO, Thales de. 1996 [1955]. **As elites de cor**, um estudo de ascensão social. São Paulo: Cia. Editora Nacional. Nova edição: Salvador: Edufba, 1996.

BALAGUER, Gabriela. Capoeira Angola e suas relações com o mito da democracia racial brasileira. **Semina: Ciências Sociais e Humanas**, v. 37, n. 2, p. 133-150, jul./dez. 2016.

BARBOSA, Licia Maria de Lima. **"Eu me alimento, eu me alimento, força e fé das iabás buscando empoderamento!"**: Expressões de mulheres negras jovens no hip-hop baiano. 2013. 303 f. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2013.

BARRETO, Paula Cristina da Silva. A ética e a moral da Capoeira Angola, segundo Mestre Pastinha. In: FREITAS, Joseania Miranda (Org.). **Uma coleção biográfica: Os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA**. Salvador: Edufba, 2015. p. 37-41.

_____. Tensões em torno da definição da capoeira como expressão cultural negra: reconstruindo as pontes entre o Brasil e a África. **CIAS Discussion Paper No. 64: Capoeira**

Angola, an Afro-Brazilian Culture: The World Connected through Bodies that Dialogue, p. 64-75, mar. 2016.

BARROS, Zelinda dos Santos. **Casais Inter-raciais e suas representações acerca de raça**. 2003. 199 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais - Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2003.

BASTIDE, R.; FERNANDES, F. Cor e Estrutura Social em Mudança. In: _____. **Branços e Negros em São Paulo**. 2ª Edição. Cia. Editora Nacional, 1955. cap. II.

BASTOS, Janaína Ribeiro Bueno. **“Da história, das subjetividades, dos negros com quem ando”**: um estudo sobre professores brancos envolvidos com a educação das relações étnico-raciais. 168 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: BENTO, M.A.S.; CARONE, Iray (Org.). **Psicologia Social do Racismo**. 2a Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2003a. p. 25-58.

_____. Branquitude: o lado oculto do discurso sobre o negro. In: BENTO, M.A.S.; CARONE, Iray (Org.). **Psicologia Social do Racismo**. 2a Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2003b. p. 147-162.

_____. Notas sobre a expressão da branquitude nas instituições. In: BENTO, Maria Aparecida da Silva; SILVEIRA, Marly de Jesus; GIBRAN, Simone (Org.). **Identidade, branquitude e negritude**. Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades. São Paulo: Casapsi Livraria e Editora Ltda, 2014. p. 13-33.

BITENCOURT, Renê. Mestre da Associação de Capoeira Angola Navio Negroiro (ACANNE). Comunicação presencial, novembro 2015 - agosto 2018.

BRITO, Yuri Santos de. **"Há uma tensão que não se resolve"**: docentes de Direito da UFBA num contexto de inclusão e ações afirmativas. 2017. 194 f. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) - Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2017.

BRUM, Eliane. De uma branca para outra: O turbante e o conceito de existir violentamente. **El País**, 20 fev. 2017.
<https://brasil.elpais.com/brasil/2017/02/20/opinion/1487597060_574691.html>

CALDWELL, Kia Lilly. “Look at her hair”: The body politics of black womanhood. **Transforming Anthropology**, Berkeley, CA, v. 11, iss. 2, p. 18-29, 2003.

CAMPOS, Luiz Augusto. Relações raciais no Brasil contemporâneo: a produção em artigos acadêmicos dos últimos vinte anos (1994-2013). GT11 - Relações raciais e étnicas: desigualdades e políticas públicas. Congresso SBS, 2015. Porto Alegre.

CARDOSO, Lourenço. A branquitude acrílica revisitada e a branquitude. **Revista da ABPN**, v. 6, n. 13, p. 88-106, mar.-jun. 2014a. Disponível em:
<<http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1>>. Acesso em: 10 fev. 2018.

_____. A branquitude acrítica revistada e as críticas. In: MÜLLER, Tânia M.P.; CARDOSO, Lourenço (Org.). **Branquitude: Estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba: Editora Appris, 2017. Versão digital. p. 34-51.

_____. **O branco 'invisível'**: Um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957-2007). 2008. 232 f. Dissertação (Mestrado em Pós-Colonialismos e Cidadania Global) - Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra - Centro de Estudos Sociais, Coimbra, 2008.

_____. **O branco ante a rebeldia do desejo**: um estudo sobre a branquitude no Brasil. 2014. 290 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2014b.

_____. Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. **Revista Latinoamericana de Ciências Sociais**, juv 8(1), p. 607-630, 2010.

CASHMORE, Ellis. **Dicionário de Relações Étnicas e Raciais**. São Paulo: Selo Negro, 2000.

CASTANIER, Bill. A house divided: The movement in East Lansing to open housing for blacks. **City Pulse**, Lansing, 25 fev. 2015. Disponível em: <<http://lansingcitypulse.com/article-11117-A-house-divided.html>>. Acesso em 17 fev. 2018.

COROSSACZ, Valéria Ribeiro. Cor, classe, gênero: aprendizado sexual e relações de domínio. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(2), p. 521-542, maio-ago. 2014.

_____. Nomear a branquitude: Uma pesquisa entre homens brancos no Rio de Janeiro. In: MÜLLER, Tânia M.P.; CARDOSO, Lourenço (Org.). **Branquitude: Estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba: Editora Appris, 2017. Versão digital. p. 172-194.

COSTA VARGAS, J. H. Apartheid brasileiro: raça e segregação residencial no Rio de Janeiro. **Revista de Antropologia**, USP, v. 48, n. 1, p. 75-131, 2005.

_____. Gendered AntiBlackness and the impossible Brazilian Project: emerging critical black Brazilian studies. **Cultural Dynamics**, 24:3, p. 3-11, 2012.

_____. "Desidentificação": A lógica de exclusão antinegra do Brasil. In: **Antinegitude: O impossível sujeito negro na formação social brasileira**. PINHO, Osmundo; COSTA VARGAS, João H. (Org.). Cruz das Almas, Belo Horizonte: Editora UFRB, 2016. p. 13-30.

CONRADO, Amélia Vitória de Souza. Capoeira Angola e seus princípios educativos. In: FREITAS, Joseania Miranda (Org.). **Uma coleção biográfica: Os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA**. Salvador: Edufba, 2015. p. 213-223.

COULON, A. "Introdução". "As Origens"; "A Imigração e as Relações Étnicas". **A Escola de Chicago**. Campinas: Papyrus, 1995.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**, 1, p. 171-188, 2002.

DALCASTAGNÈ, Regina. Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na literatura brasileira contemporânea. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n 31., p. 87-110, jan.-jun. 2008.

DIAS, Adriana Abreu Magalhães. **Os anacronautas do teutonismo virtual**: Uma etnografia do neonazismo na Internet. 329 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

DIAS, Adriana Albert. Trajetórias da capoeira baiana: do mundo das ruas a símbolo da identidade nacional. In: FREITAS, Joseania Miranda (Org.). **Uma coleção biográfica**: Os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA. Salvador: Edufba, 2015. p. 105-117.

OFFICE FOR INCLUSION AND INTERCULTURAL INITIATIVES. **Diversity and Inclusion**: Annual Progress Report 2010-2011. Michigan State University, 2011. Disponível em: <<http://www.inclusion.msu.edu/about/annual-report/annual-report-archive.html>>. Acesso em 26/11/2017.

FERES JÚNIOR, João. A atualidade do pensamento de Guerreiro Ramos: branquidade e nação. **Caderno CRH**, Salvador, v. 28, n. 73, p. 111-125, jan./abr. 2015.

_____, João. Aspectos Semânticos da Discriminação Racial no Brasil. Para além da teoria da modernidade. **RBCS**. Vol 21, n. 61, junho 2006.

FLEMING, Crystal M.; LAMONT, Michèle; WELBURN, Jessica S. African Americans respond to stigmatization: the meanings and salience of confronting, deflecting conflict, educating the ignorant and 'managing the self'. **Ethnic and Racial Studies**, v. 35, n. 3, p. 400-417, mar. 2012.

FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquidade não-marcada. In: WARE, Vron (Org.). **Branquidade: identidade branca e multiculturalismo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 307-338.

FREITAS, Joseania Miranda (Org.). **Uma coleção biográfica**: Os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA. Salvador: Edufba, 2015.

_____. Um acervo autobiográfico: a Capoeira dos Mestres Pastinha, Cobrinha Verde e Bimba no Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia. In: FREITAS, Joseania Miranda (Org.). **Uma coleção biográfica**: Os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA. Salvador: Edufba, 2015. p. 15-24.

GOMES, Joceline. Prepara, que agora, é hora do racismo velado. **Favela Potente**. 30 jul. 2013. Disponível em: <<https://favelapotente.wordpress.com/2013/07/30/prepara-que-agora-e-hora-do-racismo-velado/>>. Acesso em 3 nov. 2017.

GUERREIRO RAMOS, A. **Introdução Crítica à Sociologia Brasileira**. Rio de Janeiro: Editorial Andes, 1957.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. O projeto UNESCO na Bahia. In: O PROJETO UNESCO NO BRASIL: UMA VOLTA CRÍTICA AO CAMPO 50 ANOS DEPOIS, 12 a 14 de jul. 2004, Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia. 11 p.

_____. Entrevista com Carlos Hasenbalg. **Tempo Social**, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 259-268, nov 2006. Acesso em 5 nov. 2017.

_____, A.S.A. Como trabalhar com "raça" em sociologia. **Educação e Pesquisa**, v. 29, n. 1, p. 93-107, jan./jun. 2003.

_____. **Racismo e Anti-Racismo no Brasil**, São Paulo, Editora 34, 2009 [1999].

HINOJOSA, Ramon. Doing Hegemony: Military, Men, and Constructing a Hegemonic Masculinity. *The Journal of Men's Studies*, v. 18, n. 2, p. 179-194, spring 2010.

hooks, bell. Displacing whiteness in the black imagination. In: FRANKENBERG, Ruth (Org.). **Displacing whiteness: Essays in social and cultural criticism**. Duke University Press, 1997. p. 338-346.

HUIJG, Dieuwertje Dyi. "Eu não preciso falar que eu sou branca, cara, eu sou Latina!": Ou a complexidade da identificação racial na ideologia de ativistas jovens (não)brancas. **cadernos pagu**, 36, p. 77-116, jan.-jun. 2011.

JUNIOR, Almir de Oliveira; LIMA, Verônica Couto de Araújo. Violência letal no Brasil e vitimização da população negra: Qual tem sido o papel das polícias e o Estado? In: SILVA, Tatiana Dias; GOES, Fernanda Lira (Org.). **Igualdade Racial no Brasil: Reflexões no Ano Internacional dos Afrodescendentes**. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2013.

LABORNE, Ana Amélia de Paula. **Branquitude em foco: análises sobre a construção da identidade branca de intelectuais no Brasil**. 2014. 159 f. Tese (Doutorado em Educação Conhecimento e Inclusão Social) - Faculdade da Educação da UFMG, Belo Horizonte, 2014.

LACY, Eric. Why a 15-year-old has East Lansing talking about racism. **Lansing State Journal**, Lansing, 17 jan. 2018. Disponível em:

<<https://www.lansingstatejournal.com/story/news/local/2018/01/17/east-lansing-housing-discrimination-racism/1035809001/>>. Acesso em 18 fev. 2018.

LAMONT, Michèle; NISSIM, Mizrahi. Ordinary people doing extraordinary things: responses to stigmatization in comparative perspective. **Ethnic and Racial Studies**, v. 35, n. 3, p. 365-381, mar. 2012.

LIMA, Márcia. "Raça" e pobreza em contextos metropolitanos. **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, v. 24, n. 2., nov. 2012.

LIPSITZ, George. **The possessive investment in whiteness: How white people profit from identity politics**. Twentieth anniversary edition. Philadelphia, Rome, Tokyo: Temple University Press, 2018 [1998].

LOPES, Joyce. Pontuações e proposições ao branco/a e à luta antirracista: ensaio político-

reflexivo a partir dos estudos críticos da branquitude. **Anais do V Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina**, 10 a 13 de set. 2013. Grupo de Estudos de Política da América Latina. GT5: Lutas sociais urbanas. 2013.

MAIA, Suzana. A branquitude das classes médias: Discurso moral e segregação social. In: MÜLLER, Tânia M.P.; CARDOSO, Lourenço (Org.). **Branquitude: Estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba: Editora Appris, 2017. Versão digital. p. 94-109.

_____. Identificando a *branquitude* inominada: corpo, raça e nação nas representações sobre Gisele Bündchen na Mídia Transnacional. **cadernos pagu**, n. 38, p. 309-341, janeiro-junho de 2012.

MAIO, Marcos Chor. O Projeto Unesco e a agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **RBCS**, v. 14, n. 41, 1999.

MALOMALO, Bas'ilele. Retrato dos brancos/as antirracistas feito do ponto de vista de uma educação macumbista. In: MÜLLER, Tânia M.P.; CARDOSO, Lourenço (Org.). **Branquitude: Estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba: Editora Appris, 2017. Versão digital. p. 229-241.

MILLS, Charles W. White Ignorance. In: SULLIVAN, Shannon; TUANA, Nancy (Org.). **Race and Epistemologies of Ignorance**. Albany: State University of New York Press, 2007. p. 13-38.

MIRANDA, Jorge Hilton de Assis. Branquitude invisível - Pessoas brancas e a não percepção dos privilégios: verdade ou hipocrisia? In: MÜLLER, Tânia M.P.; CARDOSO, Lourenço (Org.). **Branquitude: Estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba: Editora Appris, 2017. Versão digital. p. 52-65.

_____. **Perspectivas de rappers brancos/as brasileiros/as sobre as relações raciais: Um olhar sobre a branquitude**. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) - Universidade Estadual da Bahia, Salvador, 2015.

MISKOLCI, Richard. **O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX**. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2012.

MOREIRA, Camila. A persistência do privilégio da brancura: Notas sobre os desafios na construção da luta antirracista. In: MÜLLER, Tânia M.P.; CARDOSO, Lourenço (Org.). **Branquitude: Estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba: Editora Appris, 2017. Versão digital. p. 66-79.

_____. Branquitude é branquidade? Uma revisão teórica da aplicação dos termos no cenário brasileiro. **Revista da ABPN**, v. 6, n. 13. p. 73-87, mar-jun 2014.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. **Tempo Social**, USP, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007.

NOGUEIRA, Simone Gibran. **Psicologia crítica africana e descolonização da vida na prática na capoeira Angola**. 2013. 236 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo"**: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. 122 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

OLIVEIRA, Cloves; BARRETO, Paula. Percepção do racismo no Rio de Janeiro. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano. 25, n.2, p. 183-213, 2003.

OLIVEIRA, Lúcio Otavio Alves. **Expressões de vivência da dimensão racial de pessoas brancas**. 137f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

_____. Representações sociais de branquitude em Salvador: Um estudo psicossocial exploratório da racialização de pessoas brancas. **Revista da ABPN**, v. 6, n. 13, p. 30-46, mar-jun 2014.

PACE, Richard. Television's Interpellation: Heeding, Missing, Ignoring, and Resisting the Call for Pan-National Identity in the Brazilian Amazon. **American Anthropologist**, v. 111, iss. 4, p. 407-419, 2009.

PAIXÃO, Marcelo. Das relações raciais no Brasil: Entre a emergência de um novo tempo e a persistência do modelo autoritário. **LASA Forum**, v. XLVI, iss. 2, spring 2015.

PASSOS, Ana Helena Ithamar. Varrendo a sala para levantar poeira: O branco numa aula sobre a história e cultura afro-brasileira. **Revista da ABPN**, v. 6 n. 13, p. 223-251, mar.-jun. 2014.

PASSOS, Antônio Marcos de Oliveira. Os Mestres de Capoeira e a Patrimonialização: Descompasso das políticas públicas brasileiras. In: FREITAS, Joseania Miranda (Org.). **Uma coleção biográfica: Os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA**. Salvador: Edufba, 2015. p. 161-167.

PATERNIANI, Stella Zagatto. Da branquitude do Estado na ocupação da cidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 31, n. 91, p. 1-18, jun. 2016.

PEDROSA, Claudia Mara. O trabalho doméstico e o espaço privado: Iniquidades de direitos e seus impactos na vida das mulheres negras. In: SILVA, Tatiana Dias; GOES, Fernanda Lira (Org.). **Igualdade Racial no Brasil: Reflexões no Ano Internacional dos Afrodescendentes**. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2013.

PERRY, Keisha-Khan. The Gendered Racial Logic of Spatial Exclusion. In **Black Women Against the Land Grab: The fight for racial justice in Brazil**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013. cap. 2, p. 27-54.

PIERSON, Donald. **Branços e Pretos na Bahia** (estudo de contacto racial). São Paulo, Editora Nacional, 1971.

PINHO, Osmundo. *Race Fucker: representações raciais na pornografia gay*. **cadernos pagu**, n. 38, p. 159-195, jan.-jun. 2012.

PINHO, Patricia de Santanta. White but Not Quite: Tones and Overtones of Whiteness in Brazil. **small axe**, n. 29, v. 13, p. 39-56, julho de 2009.

PIZA, Edith. Adolescência e racismo: Uma breve reflexão. **An. 1 Simpósio Internacional do Adolescente...** São Paulo, maio 2005.

_____. Porta de vidro: Entrada para a branquitude. In: **Psicologia Social do Racismo**. BENTO, M.A.S.; CARONE, Iray (Org.) 2a Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

ROCHA, Edmar José da; ROSEMBERG, Fúlvia. Autodeclaração de cor e/ou raça entre escolares paulistanos(as). **Cadernos de Pesquisa**, v. 37, n. 132, p. 759-799, 2007.

ROEDIGER, David. **The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class**. Revised Edition. London, New York: Verso, 2007 [1991].

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Capoeira na Bahia e no mundo. In: FREITAS, Joseania Miranda (Org.). **Uma coleção biográfica: Os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA**. Salvador: Edufba, 2015. p. 9-10.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo"**: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. 122 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SILVA, Graziella Moraes. After racial democracy: Contemporary puzzles in race relations in Brazil, Latin America and beyond from a boundaries perspective. **Current Sociology**, v. 64, n. 5, p. 794-812, 2016.

SILVA, Graziella Moraes; LEÃO, Luciana T. de Souza. O paradoxo da mistura: Identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos. **RBCS**, v. 27, n. 80, p. 117-255, out. 2012.

SKIDMORE, Thomas E. **Brazil: Five centuries of change**. Second Edition. New York, Oxford: Oxford University Press, 2010 [1999].

SMITH, Shawn Michelle. Visual culture and race. **MELUS Multi-Ethnic Literature of the U.S.**, v. 39, n. 2, p. 1-11, summer 2014.

SOARES, M. A. dos S. Look, blackness in Brazil!: Disrupting the grotesquerie of racial representation in Brazilian visual culture. **Cultural Dynamics**, 24, p. 75-101, 2012.

SOVIK, Liv. **Aqui ninguém é branco**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

_____. Por que tenho razão: branquitude, Estudos Culturais e a vontade de verdade acadêmica. **Contemporanea**, v. 3, n. 2, p. 159-180, jul./dez. 2005.

TELLES, Edward. **O significado da raça na sociedade brasileira**. Versão para a internet: ago. 2012.

TELLES, E.; FLORES, R. Not Just Color: Whiteness, Nation, and Status in Latin America. **Hispanic American Historical Review**, v. 91, iss. 3, p. 411-449, aug. 2013.

WARE, Vron. **Branquidade: identidade branca e multiculturalismo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

WILDMAN, Stephanie M.; DAVIS, Adrienne D. Language and Silence: Making Systems of Privilege Visible. **Santa Clara Law Review**, v. 35, n. 3, p. 881-906, 1995.

WINANT, Howard. The Modern World in Racial Transition. In: ANTHIAS, Floya; LLOYD, Cathie (Org.). **Rethinking Anti-racisms: From theory to practice**. London, New York: Routledge, 2002.

WRAY, Matt. Pondo a ralé branca no centro: implicações para as pesquisas futuras. In: WARE, Vron (Org.). **Branquidade: identidade branca e multiculturalismo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 339-361.

X, Malcolm; HALEY, Alex. **The Autobiography of Malcolm X**. New York: Ballantine Books, 1964.

YUVAL-DAVIS, Nira. Some reflections on the questions of citizenship and anti-racism. In: ANTHIAS, Floya; LLOYD, Cathie (Org.). **Rethinking Anti-racisms: From theory to practice**. London, New York: Routledge, 2002. p. 44-59.

APÊNDICE

A	Formulário de consentimento informado.....	230
B	Roteiro de entrevista.....	231

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO PARA PARTICIPAR DE PESQUISA

1. Identificação e proposta

Este termo visa preservar os direitos dos entrevistados e a ética na pesquisa acadêmica.

Ansel Joseph Courant, mestrando do Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBa), com a orientação da Prof. Paula Cristina da Silva Barreto, está desenvolvendo esta pesquisa sobre a interação, convivência e as relações sociais no cotidiano em grupos de capoeira.

2. Convite e recusa

Eu sou convidado(a) a participar deste estudo. Eu sei que a participação neste estudo é absolutamente voluntária. Eu tenho o direito de me recusar a participar ou desistir em qualquer ponto deste estudo.

3. Procedimentos

Se eu concordar em participar, o pesquisador me entrevistará. A entrevista será realizada em local adequado a ambos. **O pesquisador gravará o áudio da entrevista.**

4. Risco e Desconforto

Não há nenhum efeito prejudicial antecipado em participar da pesquisa. Se alguma questão deixar-me chateado(a) ou desconfortável, eu sou livre para recusar-me a responder a qualquer momento.

5. Anonimato e Sigilo

Meu nome e o nome do(s) meu(s) grupo(s) de capoeira não serão expostos na publicação deste estudo. Meus dados serão guardados e usados unicamente para a pesquisa. A ficha de cadastro, a entrevista e dados pessoais serão confidenciais e somente acessados pelo pesquisador.

6. Questões

Se eu tiver alguma questão ou comentário sobre a participação neste estudo, eu posso falar com a Prof. Dra. Paula Cristina da Silva Barreto, na Universidade Federal da Bahia (UFBa).
Departamento de Sociologia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH)
Estrada de São Lázaro, 197
Federação, CEP 40.210-730 - Salvador, BA - Brasil

7. Consentimento

Eu conversei com Ansel Joseph Courant sobre o estudo, e foi dada uma cópia deste consentimento para mim. Eu entendi o que li e o que ouvi e tive minhas perguntas respondidas. A participação neste estudo é voluntária e não remunerada. Eu sou livre para recusar estar no estudo ou desistir a qualquer momento. Declaro que recebi cópia deste termo de consentimento, e autorizo a realização da pesquisa e a divulgação e a publicação dos dados obtidos nesta entrevista.

Local e data:	
Nome do participante:	
Assinatura do participante	Assinatura do pesquisador

Roteiro de Entrevista

ENTREVISTA:

Número: Data: Local: Início: Final:

INFORMAÇÕES DEMOGRÁFICAS

- 1) Nome:
- 2) Ano de Nascimento:
- 3) Local de Nascimento:
- 4) Estado Civil:
- 5) Sexo/gênero:
- 6) Religião? Praticante?
- 7) Qual a sua ocupação ou trabalho?
- 8) Como você se define em termos de raça ou cor? Por que?
- 9) Como se classifica segundo as categorias do IBGE?
- 10) Como você é definida/o por outras pessoas e pela sociedade? É classificada/o da mesma forma em todos os lugares?
- 11) Como você classificaria sua mãe, seu pai e, caso tenha, irmãos e irmãs em termos de raça ou cor?

BLOCO 1: Capoeira - Trajetória individual

- 1) Como tem sido sua trajetória na capoeira? *(Como chegou a fazer? Por que entrou? Como é que entrou? Como foi sua primeira experiência? Tem quanto tempo na capoeira? Pretende continuar a fazer capoeira no futuro?)*
- 2) O que é a capoeira para você? Qual o papel da capoeira na sua vida? *(O que você pensava da capoeira antes de fazer? Tem mudado sua percepção? Por que faz capoeira? O que ganha e aprende na capoeira?)*
- 3) Conversa sobre a capoeira com sua família? Amigos/as? Colegas? Como se relacionam com sua participação na capoeira?
- 4) Como se dá sua participação na capoeira? (Tem título? Quais suas responsabilidades e contribuições? *No dia a dia; limpeza e manutenção do espaço; mensalidade; lanches e refeições; treinos; rodas; planejamento; eventos; publicidade*)
- 5) Você enfrenta algum obstáculo ou dificuldade para poder participar na capoeira? Já foi questionada ou dificultada sua participação na capoeira por algum motivo?
- 6) Como você se sente na capoeira e no seu grupo? Tem constrangimentos, inibições?
- 7) Como são suas relações com outras pessoas na capoeira e no seu grupo?
- 8) Você se sente desconfortável com alguém no seu grupo? Alguém no seu grupo se sente incomodado/a com a sua participação? Por que?

BLOCO 2: Capoeira - Identidade racial, racismo e privilégio

- 1) Como você se relaciona com líderes negros e negras na capoeira? Como se relaciona com líderes brancos e brancas na capoeira?
- 2) Raça e racismo são questões importantes no seu grupo? Como se dá a discussão sobre essas questões?
- 3) Como as pessoas brancas no seu grupo se posicionam nessa discussão?
- 4) Como você se sente em relação a essa discussão? *(Já sentiu algum desconforto? Como se posiciona? A discussão é relevante para você?)*
- 5) As questões de identidade racial e racismo afetam a dinâmica do seu grupo?
- 6) Há discussão sobre outros temas políticos no seu grupo, por exemplo gênero ou classe? Quem participa nessas discussões?

- 7) Essas questões (raça; gênero; classe; nacionalidade) afetam sua participação no grupo?
- 8) Você tem alguma vantagem ou desvantagem em relação a outras pessoas no seu grupo? Por que? (*Nos treinos; no transporte e acesso ao espaço; na mensalidade; na manutenção do espaço; no seu comprometimento com o grupo; nos eventos e viagens*)
- 9) Já se sentiu 'preterido/a' ou 'discriminado/a' na capoeira por causa da sua identidade racial? Como se relaciona com isso?
- 10) Conhece outras pessoas brancas na capoeira que já se sentiram discriminado/as?
- 11) Já se sentiu 'privilegiado/a' na capoeira por ser branco/a? Como se relaciona com isso?
- 12) Conhece outras pessoas brancas na capoeira que já foram ou se sentiram privilegiadas?
- 13) Sua participação na capoeira afeta sua identidade racial? Afeta sua atitude e ações em relação ao racismo? Afeta suas relações com pessoas brancas? Suas relações com pessoas negras?

BLOCO 3 - Branquitude, Racismo e Privilégio: Geral

- 1) O que significa ser branco no Brasil?
- 2) Você acha que pessoas brancas no Brasil consideram relevantes suas identidades raciais?
- 3) Racismo é uma questão importante no Brasil? Por que? Para quem?
- 4) O que você acha que seria uma boa forma de combater o racismo?
- 5) Quem deve combater o racismo?
- 6) Você acha que pessoas brancas deveriam participar no combate ao racismo? Como deveria ser essa participação?
- 7) Você acha que pessoas brancas têm vantagens no Brasil?

BLOCO 4 - Branquitude, Racismo e Privilégio: Específico

- 1) O que ser branco significa na sua vida? (*Influencia sua experiência de vida? A forma que outras pessoas interagem com você?*)
- 2) Você pensa sobre sua identidade racial? (*Em que situações? Nas interações com quem?*)
- 3) Você mudaria alguma coisa na sua aparência se pudesse? (*Pele, cabelo, olhos, nariz?*)
- 4) Em quais partes da sua vida você tem ou teve mais contato com pessoas negras? (*Na vida doméstica? Na escola e no trabalho? Na rua?*)
- 5) Já teve uma relação amorosa com uma pessoa negra?
- 6) Já foi barrado/a de entrar num espaço por causa da sua cor? Já foi barrado/a por algum outro motivo?
- 7) Como é sua relação com a polícia? (*Já foi abordado/a pela polícia?*)
- 8) Conversa sobre racismo com outras pessoas brancas? Com sua família?
- 9) Combater a discriminação e o racismo faz parte da sua vida?
- 10) Você acha que recebe alguma vantagem ou desvantagem por causa da cor da sua pele? Se sim, em quais situações? Como se relaciona com essas vantagens ou desvantagens?
- 11) Tem alguma experiência ou vivência que mais impactou sua percepção dessas vantagens ou desvantagens?
- 12) Já viu alguma situação de violência contra pessoas negras?

BLOCO 5 - Conclusão

- 1) Antes da realização dessa entrevista, você já havia feito alguma reflexão sobre a sua condição racial? Se sim, quando? Por quê? E sobre as vantagens ou desvantagens?
- 2) Alguma parte da entrevista causou desconforto para você? Por que?
- 3) Tem algo mais para acrescentar? Sugestões, comentários?